Velika filozofska biblioteka

PLATON

DRŽAVA

PETO IZDANJE

Preveli
Dr ALBIN VILHAR
Dr BRANKO PAVLOVIĆ

Predgovor
Dr VEUKO KORAČ

Objašnjenja i komentari
Dr BRANKO PAVLOVIĆ



BEOGRADSKI IZDAVACKO-GRAFICKI ZAVOD
BEOGRAD, 2002.

Naslov originala

ΠΛΑΤΩΝ
ΠΟΛΙΤΕΙΑ
(ἤ περί δικαίου)

JOANNES BURNET, PLATONIS OPERA

Tomus IV, *Respublica*

Scriptorum Classicorum

Bibliotheca Oxoniensis, 1903.



PLATONOV IDEAL JEDINSTVA FILOZOFIJE I POLITIKE

On je prvi, a možda i poslednji, smatrao da državom ne treba da upravljaju najbogatiji, najčastoljubiviji ili najlukaviji, već najmudriji.

Shelley

Starohelenski svet nije mogao ostaviti lepše i monumentalnije svedočanstvo svoje mudrosti nego što je Platonova *Država* i Platonova filozofija uopšte. Moglo je biti dubljih neposrednih zahvata u dijalektičku zakonitost sveta (Heraklit), više sistema i širine u naporima da se neposrednim analogijama dokuči tajna materijalne strukture sveta (Demokrit i atomisti), dubljeg postavljanja logičkih pitanja ljudskom mišljenju (elejci), više smisla za konkretnost, za strogo i sistematsko ispitivanje činjenica, za kritičnost i racionalne sinteze najširih razmera (Aristotel), ali niko kao Platon nije dočarao onu osobitu snagu i lepotu helenskog načina mišljenja, onu gotovo neobjašnjivu daro\dtost starih Helena da neposredno i sa nadahnućem traže velike istine o-sVetu i čoveku koja im je zauvek osigurala prvo i najistaknutije mesto u istoriji filozofije i nauka. I upravo to nas osvaja u Platonovim delima, time nas on stalno vraća dobu u kome je živeo i mislio, time nas uvodi me<tu svoje sabesednike i prijatelje, na tvrdo ali plodno tlo Atine, glavnog političkog, kulturnog i umetničkog središta celog helenskog sveta. Time nas on približava živoj slici stvarnosti, od koje nas deli velika vremenska udaljenost, ali koja je ipak toliko prisutna u našem današnjem kulturnom razvitku da joj se uvek moramo vraćati kao nenadmašnom klasičnom uzoru.

Istorijska pozadina ove slike doseže i dalje u prošlost od Platonovog doba, iako je, kao što se vidi u sedmoj i osmoj knjizi *Države,* Platon modelirao svoj ideal državnog uređenja prema onim državnim uređenjima koja je imao neposredno pred očima, a pre svega prema državnim uređenjima Atine, Sparte i Sirakuze. Platon se u svojim delima ne osvrće mnogo na događaje u prošlosti, ali je jasno da se njegova filozofija

rodila iz tih događaja i da se ne može uopšte shvatiti ako se to zanemari. On i Aristotel doista se pojavljuju kao žeteoci duge istorijske setve na njivi helenskog narodnog žrvota i kao veliki sređivači narodne duhovne imovine, i u njihovoj sintezi, kao u lepo raspoređenoj riznici, objektivišu se istorijske moći helenskog duhovnog života i svaka od njih dobija u njoj svoje pravo mesto.[1] Ako malo uže ograničimo ono što je imalo najveći značaj za pojavu i razvitak Platonove filozofske misli, a posebno za njegovu moralno-političku filozofiju i njegovo delo *Državu,* to će biti otprilike dva stoleća pre Platonovog rođenja ali ona dva stoleća u kojima je i stvoreno sve što je najznačajnije kod starih Helena.

Uspon starohelenskog društva počeo je stvarno sa Solonom (oko 600 g. pre n. e.), koji je bio ne samo veliki državnik i reformator već i jedan od slavne, ali više legendarne nego istorijske sedmorice helenskih mudraca. On se pojavio na istorijskoj pozornici kad su velike ekonomske promene počele iz temelja da potresaju starohelensko patrijarhalno društvo i način života koji je u njemu vladao. Snažna kolonizacija na obalama Sredozemlja proširila je helenski svet na veliki prostor od Crnog mora do Heraklovih Stubova, od Kirene i Naukratije do Masalije i Olbije[2] i na ćelom tom prostoru počeo je živi razvoj proizvodnje i trgovine, počelo je podizanje gradova i građanskog života. Ali to nije zaustavilo krizu koja je uzimala sve veće razmere, niti je popravilo težak položaj radnih masa koje su bile izložene nemilosrdnoj eksploataciji. Štaviše, što je kriza u društvenim odnosima postajala dublja, time je gori bio položaj zemljoradnika i radnika koji su sve više padali u nepodnošljivu zavisnost od patrijarhalne zemljoposedničke vlastele. Na jednoj strani, rađale su se nove klase trgovaca, zanatlija i raznih poslovnih posrednika i njihova moć je sve više rasla, a na drugoj, radne mase u gradu i selu dolazile su u sve teži položaj zavisnosti od patrijarhalne i novčane aristokratije. Trgovci i zanatlije vodili su borbu za novi sistem društvenog i političkog života, koji je odgovarao njihovim interesima, ali nisu mogli računati na uspeh bez podrške svih slobodnih građana. Tako su se stvorili savezi koji su imali vanredno veliki značaj za politički život starih Helena u VI i V veku pre n. e. kad su se klasni odnosi do kraja zaoštrili i kad su teške klasne borbe dale vidno obeležje svim političkim zbivanjima. O tom

[1] Dr Miloš Đurić, *Aristotelovo etičko učenje*, „Glas Srpske Kraljevske Akademije", 93, Beograd 1940, str. 113—114.

[2] Dr Miloš Đurić, *I storija helenske književnosti,* Beograd 1951, str. 493_494.

*

burnom procesu govore ne samo razne društveno-političke teorije iz toga vremena već i lirske pesme Hesioda i Hibrije, Solona i Teognida, Arhiloha i Alkeja. Rađalo se novo društvo i ljudska misao je budno pratila taj proces. Patrijarhalna država zemljoposedničke vlastele, sa kraljem na čelu, propadala je pod udarcima novih društvenih snaga koje su preuzimale vlast u svoje ruke i izgrađivale život prema svojim interesima. Razume se, nije se to zbivalo jednako u svim političkim centrima. Sparta i dorski centri ostali su neizmenjeni, ali je upravo Atina bila zahvaćena najburnijim događajima. U njoj su između sredine VI i sredine V veka pre n. e. snage iza kojih su stajali trgovci i zanatlije postigle ogromne uspehe. Uz pomoć narodnih masa, te snage su politički jačale i postepeno dobijale sve više značaja. Običajno pravo, po kome se živelo u patrijarhalnom društvu, ustupalo je mesto pisanom pravu i pisanim zakonima uopšte. U životu starih Helena sve je veći značaj dobijala gradska država, najoriginalnija i najznačajnija ustanova sistema klasičnog ropstva, u kojoj je jedino i moglo da se stvori ono što se stvorilo za dva ili tri veka.

Atinska demokratija najviše duguje za svoj razvoj dvojici velikih državnika i reformatora: Solonu i Klistenu. Prvi je ograničio apsolutnu moć aristokratije brisanjem dugova koji su radne mase gradskog i seoskog stanovništva bacali u zavisnost, čak i u ropstvo, a drugi je dovršio ono što je Solon započeo ukinuvši patrijarhalnu osnovu podele građana po krvnim vezama da bi državu organizovao po teritorijalnom principu i omogućio svim slobodnim građanima slobodno kretanje i učešće u državnim poslovima. Solonove i Klistenove reforme učvrstile su u stvari trgovce, zanatlije i ostale slobodne građane na račun zemljoposedničke aristokratije, a to je omogućilo da se razvije bujni život, kako u oblasti privrede tako i u politici, kulturi, umetnosti i svim drugim oblastima duhovnog života. Oduzimanje ovlašćenja koja je imao Areopag još iz doba aristokratske vladavine lišilo je definitivno aristokratiju svih privilegija koje su se u izvesnoj meri zadržale i posle Solonovih reformi, a kad su uspešno okončani persijski ratovi (449. pre n. e.) i kad je Atina zadobila vodeći položaj među helenskim državama, nastali su najslavniji dani atinske demokratije. To je doba Perikla, doba kad se u Atini najviše stvaralo, doba pune afirmacije atinskog demosa i nezadovoljstva aristokratije koja izvan Atine traži i nalazi saveze za borbu protiv demokratskog državnog uređenja.

Kad se ovako posmatraju istorijska zbivanja koja su dovela do snažnog uspona Atine sredinom V veka pre n. e., ne

treba izgubiti iz vida šta je tada bila atinska gradska država. Često se govori o atinskoj državi i atinskoj demokratij i kao da je reč o tekovinama modernog doba. A evo šta je bila Atina u doba svog najvećeg uspona. Površina: grad sa lukom (Pirej) i neposrednom okolinom. Stanovništvo: 300.000—400.000, a od toga samo 40.000 odraslih muških građana sa svim pravima i 80.000 robova. Ostali deo stanovništva sačinjavali su žene i deca, zatim razni doseljenici sa porodicama. Proizvođačko stanovništvo: zemljoradnici, robovi, sitne zanatlije.

U toj i takvoj državi rodio se 428. ili 427. pre n. e. Platon. Pravo ime mu je bilo Aristokle. Osnovne pojmove o životu, ljudima, o odnosima među ljudima i državama, o pravima i dužnostima građana, o filozofiji, moralu i svemu drugom što je ušlo u bogatu riznicu njegovih saznanja stekao je na tlu Atine u najburnije i najnesrećnije doba njene istorije. Godinu ili dve pre njegovog rođenja umro je Perikle, a nešto posle njegovog rođenja posetio je prvi put Atinu poznati sofist Gorgija. Peloponeski rat bio je tada u punom jeku, a njegove katastrofalne posledice već su se teško osećale u životu atinskih građana. I sasvim prirodno, sve je to imalo veliki značaj za Platonov misaoni razvitak. Po rođenju, pripadao je društvenim slojevima koji su bili najljući protivnici đemokratije. Njegov otac Ariston potomak je atičkog kralja Kodra, a majka, Solonovog prijatelja i rođaka Dropida. Kritija i Harmid, najistaknutiji atinski političari u kasnijoj vladi Tridesetorice, bili su mu ujaci, a Speusip, filozof, koji je rastao u njegovoj senci i \>od njegovim uticajem, da ga posle njegove smrti zameni na čelu Akademije, bio mu je nećak. Tako je Platon sa svih strana bio okružen uglednim srodnicima i imao prilike, možda više nego ijedan atinski građanin toga doba, da dobije sve što mu je bilo potrebno za uspešan lični razvitak.

Ali po svemu izgleda da su burni događaji u godinama Platonovog detinjstva i mladosti ipak vršili najveći i najneposredniji uticaj na formiranje njegovih ideja. Peloponeski rat, u kome je na jednoj strani bila Atina sa svojom demokratijom, a na drugoj Sparta sa svojom aristokratijom, razvijao se od samog početka nepovoljno za Atinu. Prvo je došla kuga, koja je pokosila veliki broj Atinjana, pa i samog Perikla. Ratni neuspesi izazvali su brojne teškoće u ekonomskom i političkom životu Atine i protivnici demokratije nisu propustili priliku da to iskoriste za svoje političke ciljeve: s jedne strane, optuživali su demokratski poredak za sva zla i neuspehe i postavljali zahtev da se sklopi mir sa Spartom, a, s druge, održavali su tajni savez sa Spartom podrivajući atinsku državu iznutra.

Klasni i politički sukobi sve više su se zaoštravali i postepeno pretvarali u prikriveni ili otvoreni građanski rat. I sve se to duboko usecalo u svest mladog Platona, koji je budno pratio događaje. Celog života nosio je u sebi uverenje koje je tada stekao i koje je kasnije izložio u *Državi* napisavši da „ako do vlasti dođu oni koji, u svojoj oskudici, žude za dobrima koja bi bila samo njihova, ubeđeni da je upravo vlast ono mesto na kojem se može najviše nagrabiti, ... tada će doći do borbe za vlast, pa će ova borba — slično onome što se događa u ratu — upropastiti i njihova domaćinstva i ćelu državu" (521a).

Kao mladić, Platon je doživeo redom sve udarce koje je Atini zadala Sparta i one poslednje koji su definitivno uništili njenu samostalnost i slavu. Bilans peloponeskog rata, koji je trajao 27 godina, bio je katastrofalan za Atinu: demokratija je poražena, a aristokrati su iskoristili pobedu Sparte i prigrabili vlast u svoje ruke. U Atini je uspostavljena vlada Tridesetorice, u kojoj su najvidniju ulogu igrali Platonovi ujaci Kritija i Harmid. Platon je tada imao 24 godine, ali je ostao daleko i od te vlade.JTaj svoj stav i događaje koji su posle toga usledili objasnio je u svom *Sedmom pismu* ovim recima:

„U mladosti sam iskusio isto što i toliki drugi mladi ljudi. Nameravao sam da se odam državnim poslovima čim postanem svoj gospodar. Ali onda su se dogodile neke stvari u državi. Poredak protiv kojeg su bili mnogi srušen je, a na vlast dođe pedeset i jedan čovek: jedanaest u gradu, deset u Pireju, kao nadzornici trga i svih administrativnih poslova, a tridesetorica postadoše neograničeni gospodari ćele države. Neki od njih bili su moji srodnici i prijatelji i odmah su me pozvali da sarađujem s njima u državnim poslovima kao čovek kome ti poslovi i priliče. Tada sam se gorko razočarao, što nije nimalo čudno ako se ima u vidu moja mladost. Nadao sam se, naime, da će oni učiniti kraj bespravlju i nasilju i da će zavesti pravednu upravu. Brižljivo sam pratio šta rade. I šta sam sve morao videti? Ti ljudi su za veoma kratko vreme postigli da je raniji poredak izgledao ljudima kao pravo zlato. Između ostalog, moga prijatelja Sokrata, već postarijeg čoveka, koga ja bez ikakva ustezanja nazivam najpravednijim čovekom svoga vremena, hteli su da pošalju da sa još nekolicinom drugih uhvati jednog građanina i povede ga na gubilište, kako bi ga, bez obzira hoće li on to ili ne, umešali u svoje političke poslove. AH Sokrat ih nije poslušao, već je više voleo da se izloži opasnosti nego da

postane saučesnik u njihovim zlodelima. Kad sam sve to video i još mnoge druge stvari koje nisu bile ništa manje krupne, razgnevio sam se i okrenuo od te bede.

Međutim, posle kratkog vremena srušena je vlada Tridesetorice i s njome ceo poredak. Mene je opet, iako sada slabije, ponela žudnja da se odam javnim i državnim poslovima. Istina, i u tom rastrojenom nemirnom vremenu dogodile su se mnoge stvari koje su mogle izazvati ogorčenje, i nije za čuđenje što su neki iskoristili revoluciju da se osvete svojim ličnim neprijateljima. Ipak su oni koji su se vraćali iz progonstva bili veoma umereni. Ali, po nekom zlom. udesu, neki od vlastodržaca opet pozovu pred sud onog istog Sokrata, mog prisnog prijatelja, na osnovu veoma zločinačke optužbe koja bi se mogla odnositi na sve druge pre nego na Sokrata. Kao bogohulnika optužili su ga jedni, a drugi osudili i pogubili što nije hteo, dok su još sami živeli u bedi izgnanstva, da učestvuje u bezbožnom zatvaranju jednoga od njihovih prognanih prijatelja.

Posmatrajući te događaje i ljude koji su tada upravljali političkim životom, a isto tako i zakone i običaje, činilo mi se, što sam dublje gledao u stvari i sve više zalazio u godine, da mi je sve teže da se uspešno bavim državnim poslovima. Video sam, naime, da to nije moguće bez prijatelja i pouzdanih saradnika, a takve nije bilo lako naći među onima koji su već dotad bili u političkom životu, jer se u našoj državi više nije upravljalo po običajima i pravilima naših predaka, a bilo je nemogućno da tek stičem nove prijatelje bez suviše velikih teškoća. Osim toga, pisano pravo i moral pogoršali su se u neverovatnoj meri. Ako sam, dakle, isprva izgarao od žudnje da uđem u politički život, mene je, kad sam osmotrio te prilike i video da se sve kovitla, uhvatila na kraju vrtoglavica. Nisam, istina, prestao da razmišljam kako bi se mogle poboljšati i te prilike i celokupno državno uređenje, ali sam za delatnost očekivao pravi trenutak. Na kraju, uverio sam se da sve postojeće države imaju rđavo uređenje, jer je u njima stanje zakona gotovo nepopravljivo ukoliko ne dođe do nekih energičnih poduhvata kad za to budu pogodne prilike. I tako sam bio doveden do toga da tvrdim u slavu filozofije da se pomoću nje može saznati sve što je pravično u životu države i pojedinca i da se, prema tome, ljudski rod neće osloboditi nevolja sve dok ne uzmu vlast u svoje ruke pravi

i valjani predstavnici filozofije, ili dok se upravljači država, nekim božanskim promislom, ne počnu baviti filozofijom." (324, 325, 326).

U ovom svedočanstvu iz kojeg se obično uzimaju najvažniji podaci o Platonovom životu i radu[3] naročito je značajno ono što Platon govori o Sokratu, jer se prilično jasno vidi kako je njemu teško pala Sokratova smrt. Uz to, vidi se kako je neosnovano i nepravedno optuživati Platona za održavanje veza sa vladom Tridesetorice samo zbog toga što mu je Kritija bio ujak. Po onome što Platon govori o Sokratu jasno je da je Sokratova smrt čak presudno delovala na sav njegov dalji život i rad.

Sokrata je Platon upoznao kad mu je bilo 20 godina i odmah se priklonio njegovoj filozofiji. Pre toga mu je učitelj filozofije bio čuveni sofist Kratil koji je Heraklitovu dijalektiku sveo na relativizam i sofistiku i time dosta doprineo da Platon kasnije postane oštar protivnik Heraklitove dijalektike. Napustivši Kratila, prišao je elejskoj školi, koja mu je bila bliža, ali ni tu nije našao sve što je tražio. Tek kad je Sokrata upoznao, našao je uporište za svoj filozofski razvoj. Naročito je kod Sokrata cenio odlučnost i doslednost u borbi protiv sofista, pa je upravo zbog toga upotrebio antitezu Sokrat — sofisti za razvijanje sopstvenih ideja. A to je učinio iz više pobuda. Pre svega, činuo mu se da će najbolje afirmisati Sokrata i svoje sopstvene filozofske ideje ako razvije kritiku sofista; zatim, Sokrat mu je bio ne samo nedostižni uzor savršenog mudraca već i uzor ličnog heroizma. Mogao je, dakle, bez ikakve rezerve da stavlja u usta Sokratu svoje sopstvene misli, iako je otišao dalje od svog učitelja. I u *Državi* se lepo vidi kako on predstavlja Sokrata u svojim dijalozima.

Istoričari filozofije, helenski i razni drugi istraživači veoma su brižljivo ispitivali sve što ima nekog značaja za Platonov žvot i misaoni razvitak. Zna se da je napustio Atinu posle Sokratove smrti, ne samo iz straha što je bio Sokratov đak već i iz velike tuge što je izgubio učitelja. Prvo je otputovao u Megaru da upozna Euklida, zatim je bio u Kireni, u Africi, gde je izučavao matematiku kod čuvenog matematičara Teodora, koji se javlja u nekoliko njegovih dijaloga. Veruje se da je ovom prilikom posetio i Egipat. Po povratku u Atinu (smatra se da je tada napisao *Apologiju — Odbrana Sokratova)* sav se

[3] Od 13 pisama koja su se sačuvala kao Platonova, samo tri (6, 7, 8) uzimaju se kao potpuno autentična. *Sedmo pismo* se nikada nije dovodilo u sumnju i služilo je kao osnova Platonove biografije.

posvetio predavanju svog filozofskog učenja. Međutim, posle nekog vremena zaželi da poseti Južnu Italiju: jedno da bi bolje upoznao rad pitagorovaca, a, drugo, da bi ispitao mogućnosti ostvarenja svojih ideja u politici. Poznanstvo sa sirakuškim tiraninom Dionisijem izazvalo je kod Platona iluzije da bi mogao uticati na državne upravljače da uspostave državno uređenje po njegovim idejama. Ali ta se iluzija brzo srušila. Po svemu sudeći, Platonova kritika nepravičnosti i tiranije toliko je razjarila tiranina Dionisija, koji je na recima bio naklonjen Platonovim filozofskim idejama, da je Platon, po tiraninovom nagovoru, bio uhvaćen i izveden na trg robova, da bude prodat kao rob. Na sreću Platonovu, našao se poznanik koji ga je otkupio i pustio na slobodu. Tako je samo srećna okolnost spasla Platona od tragične sudbine da život završi u ropstvu i da tako plati teški danak za svoje uverenje da kraljevi mogu postati filozofi i da filozofija, sama po sebi, može urazumiti vladare da uspostave najbolje državno uređenje.

Iskustvo sa tiraninom Dionisijem ipak nije obeshrabrilo Platona; štaviše, njegovo uverenje da samo filozofi mogu biti dobri upravljači država kao da je ostalo nepokolebljivo i on ne samo što se trudio da to uverenje izloži i obrazloži u svojim delima, o čemu nam najbolje govori *Država,* već je još dva puta putovao na Siciliju, na nagovor Dionisijevog brata Diona (368. i 361. pre n. e.). Ali očekivanja su opet ostala neostvarena, samo što je ovog puta bio kažnjen Dion — bio je prisiljen da ide u progonstvo.

Posle svih tih neuspeha u nastojanjima da pronađe mogućnost za ostvarenje svojih ideja o idealnom uređenju države Platon je mogao da nađe jedinu utehu u Akademiji. I on je doista ograničio svu svoju delatnost na Akademiju. U njoj je do smrti okupljao najtalentovanije filozofe, među kojima je bio i Aristotel, njegov učenik i potonji kritičar. Kad je umro, godine 348. ili 347. pre n. e., sahranjen je u neposrednoj blizini Akademije, koja je svoju delatnost nastavila kroz sve oluje koje su potresale antički svet, najpre grčki, a zatim rimski, sve do 529. godine n. e., dakle preko devet stoleća. Justinijanov dekret koji je zabranio rad Akademije bio je ujedno dekret kojim je definitivno dokrajčeno trajanje antičke filozofije.

Iako je Platonov život bio prilično buran, a njegov misaoni razvitak dosta neujednačen, ipak se može reći da je on od početka do kraja ostao veran svom nastojanju da izgradi sistem idealizma i da u praksi pokaže mogućnost ostvarenja svojih ideja o uzornoj državi. Ono prvo mu je i pošlo za rukom, a u ovom drugom nije imao nikakvog uspeha. Stvorio je prvi celovit sistem idealizma u istoriji filozofije i nije bez razloga Lenjin nazvao idealizam „Platonovom linijom u filozofiji". Spojivši na originalan način uticaje Parmenida, Pitagore i Sokrata, on je u istoriji starohelenske filozofije zauzeo mesto između Sokrata i Aristotela, i kada danas sudimo o njegovim delima, uključujući i *Državu,* moramo imati u vidu tu činjenicu kao što moramo poznavati istorijske uslove i okolnosti koje su imale presudan značaj za formiranje njegove ličnosti i za sve ono što ima bilo kakvog značaja za nastanak njegovih dela.

Platon je svoje misli kazivao pesničkim stilom, a dijalog je smatrao najlepšim i najpodesnijim oblikom književnog izraza. Smatrao je da dijalog pruža najviše mogućnosti da se pisana reč približi živoj raspravi među ljudima. I upravo zahvaljujući uvođenju dijaloga „obični svakodnevni život tek je u Platonovim spisima dobio svoj izraz i tek iz njih neposredno struji miris atičkog života"[4].

I *Država* je napisana u obliku dijaloga. Iako možda nema one umetničke vrednosti koju ima *Gozba,* ili *Fedar,* ipak sjajno ilustruje kako su se u Platonu sjedinili pesnik i mislilac, i koliko Platon ulaže truda da svojim delima udahne život i lepotu. On je dosledno bežao od mrtvog slova na hartiji, a u svom *Fedru* gde raspravlja „o valjanom načinu govorenja i pisanja", pokazuje kako se može naći živa reč u književnom stvaranju i izražavanju:

> *„Sokrat.* Jer, evo, Fedre, pismo ima u sebi nešto čudnovato i u tome ono zaista liči na slikarstvo: ta i proizvodi slikarske umetnosti stoje pred nama kao da su živi, ali ako ih nešto upitaš, oni sasvim dostojanstveno ćute. Isti je slučaj i kod slova: čovek bi pomislio da govore kao da nešto razumeju, a ako ih upitaš da shvatiš nešto od onoga što se govori, svagda kazuju jedno te isto. A potom: kad su jedanput napisana, svaka reč tumara ovamo i onamo isto tako k onima koji je ne razumeju kao i onima kojima nije namenjena, pa se ne zna s kim treba govoriti, a s kime ne. A zlostavljana i nepravično ružena uvek treba roditelje kao pomoćnika: jer sama niti može sebe odbraniti niti sebi pomoći.
>
> *Fedar.* I to si sasvim pravo rekao.

* Dr Miloš Đurić, *Istorija helenske knjilevnosti,* str. 567.

Sokrat. A šta? Drugu reč da ogledamo, ovoj rođenu sestru, ne samo na koji način postaje nego koliko je po prirodi bolja i moćnija od ove?

Fedar. Koja je to i kako veliš da postaje?

Sokrat. Ona koja se s poznavanjem stvari upisuje u dušu onoga koji uči, i ume sama sebe da brani i zna govoriti i ćutati s kojima treba.

Fedar. Misliš na živu reč onoga koji zna, a čija bi se pisana reč mogla s pravom obeležiti kao senka žive."[5]

Platonova pisana reč je zaista „kao senka žive". Osim *Apologije,* prvog spisa Platonovog, svi ostali spisi su dijalozi. Kao što Hegel kaže, taj oblik nam otežava da steknemo pravu predstavu o njegovoj filozofiji i da „izrazimo njen tačan prikaz". Teškoća je i to što Platon u svojim dijalozima uvodi u raspravljanje Sokrata i druge osobe, pa se ne može uvek tačno znati koja od njih govori u ime Platonovo, iako je izvesno da glavne misli Platonove kazuje Sokrat. Ali dijaloški oblik izražavanja privlači svojom lepotom, a od svega je najlepše što tu, kako Hegel kaže, istupa „svetski čovek, koji ume da se vlada". Nije to ni u kom slučaju samo forma ophođenja, već sadržajni duh samosvesnog, slobodnog, atičkog građanina koji umno razvija svoje misli. To je duh slobodnog građanina, ili, kako bi Hegel rekao, duh „urbaniteta" koji leži u osnovi učtivosti. Hegel ga opisuje ovim recima:

„Ali urbanitet ostaje pri tome da se drugome priznaje potpuna lična sloboda njegove savesti, njegovih uverenja, — da se svakome s kim se vodi razgovor prizna pravo da se izrazi: i da se ta karakterna crta pokazuje u svom određenom odrečnom odgovoru, protivrečenju, — da se vlastiti govor u poređenju s izjašnjenjem drugoga smatra za subjektivan; jer tu se radi o razgovoru u kome nastupaju ličnosti kao ličnosti, a ne objektivan razum ili um koji raspravlja sa samim sobom. (Mnogo čega je tu što mi smatramo čistom ironijom.) I pored sve odlučnosti izražavanja priznaje se i da je drugi razumna, misaona ličnost. Ne sme se olako tvrditi, niti drugome upadati u reč. Taj urbanitet nije pošteda, već najveća otvorenost; on sačinjava ljupkost Platonovih dijaloga."[6]

U Platonovim dijalozima se sabesednici doista međusobno poštuju kao ličnosti, iako se sudaraju oprečna mišljenja,

[5] *Fedar,* LX, prevod dra Miloša Đurića, „Kultura", Beograd 1955, str. 183, 184.

[6] Georg Vilhelm Fridrih Hegel, *Istorija filozofije,* II, „Kultura", Beograd 1964, str. 150, 151.

a Sokrat govori ono što sam Platon najviše želi da kaže. Tako je doista i u *Državi,* gde Sokrat raspravlja s Glaukonom, Polemarhom, Trasimahom, Adeimantom i još ponekim drugim koji kaže po koju reč. Glaukon i Adeimant su braća Platonova, Trasimah je poznati sofist, a Polemarh je sin Kefala, proizvođača oružja, koji je u Atinu došao iz Sirakuze. Među njima se vodi živ razgovor, koji nigde ne popušta u jačini i zanimljivosti. Iako ima raznih odstupanja, slika i asocijacija, osnovna ideja se izvodi dosledno u svih deset knjiga. Zbog toga sporedni elementi ne zasenjuju ono što je najhitnije u sadržaju izlaganja. To i daje Hegelu povoda da o Platonovom izlaganju kaže:

„Taj dijalog nije konverzacija; u konverzaciji ono što se kaže slučajno je povezano, i treba da je tako, — stvar ne treba da bude iscrpena. Ljudi žele da se zabavljaju, u tome ima slučajnosti; pravilo je pri tome da svaki slobodno izražava ono što mu pada na pamet. Prema uvodu, Platonovi dijalozi imaju katkad i takav način razgovora, oblik slučajnog razvoja; docnije, međutim, oni se pretvaraju u razvijanje stvari, a subjektivnost konverzacije ^iščezava, — kod Platona ukupno uzev postoji lep dosledan dijalektički razvoj. Sokrat govori, izvlači rezultate, izvodi zaključke, u svom razmišljanju ide sam za sebe i svemu tome daje samo spoljašnji obrt da bi ga izložio u obliku pitanja; većinom su pitanja usmerena na to da drugi odgovori da ili ne. Izgleda da je dijalog najpodesniji da se njime izloži neko rezonovanje, jer ide tamc-amo; rezonovanje se raspodeljuje na razne osobe."[7]

U *Državi* se takav dijalog doista vodi kao i u drugim Platonovim delima. A njihov spisak je prilično zamašan. Otkako je konstituisan *corpus platonicum,* vodile su se mnogobrojne i žive rasprave (koje još i danas nisu okončane) i o autentičnosti spisa i o redosledu kojim su napisani. Polazilo se od raznih gledišta i primenjivali su se različiti kriterijumi njihove klasifikacije. Prvo razvrstavanje izvršio je Aristofan Vizantinac, upravnik Aleksandrijske biblioteke. On je uzeo u obzir 14 dijaloga i pisama. Međutim, novopitagorovski filozof Trasil proširio je spisak na 36 dela, od kojih je 34 dijaloga, zatim odbrana Sokratova i pisma. Ova klasifikacija je najpriznatija dosad, ali neki dovode u sumnju autentičnost nekih spisa te se njihov broj često smanjuje.[8] Ipak se uzima, po Trasilu, da u celini ima 36 spisa i 56 knjiga. Među njima je i *Država.* Autentičnost *Države* nikada nije dolazila u pitanje.

7 *Ibid.,* str. 151.

• Videti: David Ross {*Plato's Theory of Ideas,* Oxford 1953, 3-^t).

Prema dosadašnjem izučavanju Platonovih spisa, obično se smatra da su oni napisani u četiri različite faze Platonovog misaonog razvitka i stvaranja: u prvu grupu idu spisi mladog Platona, dok je još bio pod uticajem Sokratovog učenja; u drugu grupu — spisi napisani u doba Platonovog osamostaljivanja i veoma žestoke borbe protiv sofista; u treću grupu — oni koji su nastali u doba Platonove pune zrelosti, u doba njegovog najvišeg uspona *(Država, Gozba, Fedon i Fedar),* kad je on izgradio svoje učenje o idejama i u skladu s tim učenjem sve ostale delove svog filozofskog sistema; u četvrtu grupu — dela koja je Platon napisao u starosti.

Platon nije bio samo filozof velikog pesničkog nadahnuća, na koga su se uvek ugledali idealistički mislioci, već i veliki istraživački duh ispod čijih idealističkih spekulacija i utopija snažno izbija duboki smisao za konkretna posmatranja i ispitivanja. Ali upravo ovo Platonovo visoko svojstvo, koje je važno za objektivno utvrđivanje njegovog stvarnog značaja u istoriji filozofije i nauka, ostalo je više ili manje u senci njegova idealizma, tako da se često i ne primećuje od idealističkih spekulacija. Zbog toga u mišljenjima o Platonu ima raznih jednostranosti, proizvoljnosti i predrasuda. Neki savremeni filozofi i sociolozi misle da uzrok tome treba tražiti pre svega u predrasudama prema idealizmu. Tako Leon Roben smatra da je malo izraza koji su opterećeni predrasudama svake vrste kao što je izraz idealizam i da se u odnosu prema idealizmu toliko preteruje da se čak smatra da je nemoguće da neka politika sa idealističkom inspiracijom može imati bilo kakvog naučnog značaja. I, odbacujući takav stav prema idealizmu, Roben se trudi da upravo na primeru Platona pokaže koliko se u njegovim delima preplića „posmatranje stvarnosti sa filozofskim razmatranjem" i koliko je Platon „sociolog koji nikada nije prestao biti filozof"[9]. U istom smislu Karl Poper tvrdi da je Platonova sociologija „genijalna mešavina spekulacije i oštroumnog posmatranja činjenica" i da je Platon izložio veliki deo svoje sociologije u tako tesnoj vezi s etičkim i političkim zahtevima da se elementi deskripcije uveliko gube iz vida.[10]

9 Leon Robin, *La pensee hellenique des origines á Epicure,* Pariš 1942, str. 178—179.

10 Karl Popper, *The Opeen Society and Its Enemies,* Princeton 1950, str. 119.

Međutim, bez ikakve osnove je tvrdnja da je Platon „uspešno primenio svoj idealistički metod u analizi čovekovog društvenog života"[11]. Kritička analiza Platonovih dela, koja stvarno započinje već sa Aristotelom, pokazuje upravo suprotno od ovoga: ili je Platon primenio svoj idealistički metod, pa nije došao ni do kakvog drugog cilja nego do svog sistema ideja, ili je pokazao urođeni smisao za konkretno istraživanje, pa je umovanjem na temelju iskustva došao do zaključaka s kojima stvarno počinje razvitak naučnog saznanja o društvu u antičkoj Grčkoj. Upravo *Država* pokazuje kako se kod Platona jedno mesa s drugim: maštovita spekulacija sa izrazitim smislom za uopštavanje iskustvenih podataka. A to pokazuju i svi ostali Platonovi spisi. Platon*pada u bezizlazne teškoće čim hoće da spekulacijom obrazloži i objasni veze između zamišljenog sveta ideja, koji je prikazao kao jedinu stvarnost, i realnog sveta, koji pobuđuje naša čula i o kome je moguće iskustvo, ali koji za Platona nije ništa drugo nego prolazna senka i varka. Platonu je jedini cilj da savlada relativizam saznanja i da se iznad ograničenosti čula uzdigne do nepromenljivih ideja. Tako su obogotvoreni opšti pojmovi i pretvoreni u realna bića. A to je već Aristotel najodlučnije kritikovao, odajući sva priznanja svom učitelju. Ma koliko bila velika zasluga Platonova što je našao mogućnosti da unese geometrijsko zaključivanje u svoj način filozofiranja, njegovo strasno nastojanje da pojam, ideju, uzdigne iznad svega čulnog odvelo ga je u jednostranosti idealizma koje su nesavladive, iako savremena nauka pokazuje dosta razumevanja za Platonovu izuzetnu ljubav prema geometrijskom zaključivanju i traženju nepromenljivog u promenljivom.

Zamisao *Države,* kao i ćela Platonova moralno-politička filozofija, često nam se prikazuje kao poetsko maštanje. Argumenti za ovakva gledišta traže se i nalaze kod samog Platona, koji je napisao i to da se „ljudski rod neće osloboditi nevolja sve dok ne uzmu vlast u svoje ruke pravi i valjani predstavnici filozofije, ili dok se upravljači država nekim božanskim promislom ne počnu baviti filozofijom". Ta misao, koju smo već imali prilike da upoznamo u Platonovom tzv. *Sedmom pismu,* bila je u stvari polazna tačka Platonova kad je on počeo da piše *Državu,* da bi pokazao kako se zaista može stvoriti idealna država s filozofima na čelu. Hegel je izgleda prvi shvatio da Platonova politika nije plod mašte, već sadržajno umovanje, a Hegelovo gledište usvojili su i mnogi drugi. Tako

11 Karl Popper, *ibid,* str. 37.

Ernest Barker piše u svojoj poznatoj studiji o Platonu i njegovim prethodnicima da Platonova *Država* nije grad koji ne postoji, već grad koji se zasniva na postojećim državnim uređenjima."[12]

Ova gledišta zaslužuju punu pažnju, jer ističu konkretnost Platonove političke filozofije i njenog istraživačkog karaktera. Šta je u stvari osnovno pitanje kojim se Platon bavi u *Državi?* Da li je tu reč samo o jednom postulatu njegove filozofije, ili ima razloga da se veruje da je Platon ozbiljno prikupljao iskustva grčkih i drugih državnih uređenja da bi na temelju njih izgradio projekt najboljeg mogućeg državnog uređenja?

Pouzdane odgovore na ova i slična pitanja ne bismo mogli dobiti ukoliko ne vodimo računa o tome da je politika u staroj Grčkoj bila trilogija, kao što s razlogom ističe Ernest Barker: učenje o državi, učenje o zakonima i učenje o moralu.[13] Uostalom, to se vidi i po toku Platonovih izlaganja u *Državi,* koja počinje raspravljanjem o pravičnosti. Platonove teze o pravičnosti zanimljive su za ocenu antičkog poimanja politike, ali nas *Država* ne privlači samo onim što Platon kaže o državi braneći svoje osnovne teze, već i onim idejama protiv kojih Platon istupa. Tako nam *Država* u celini omogućuje da shvatimo kakvo je bilo starohelensko poimanje politike, ali još i više od toga — kako i na temelju čega se branila teza o jedinstvu politike i filozofije, koja je toliko karakteristična za Platonovu *Državu.*

U *Državi* Platon istupa istovremeno kao filozof i kao umetnik, i tako modelira ideal *Države* prema iskustvima stečenim u najburnije vreme grčkog političkog života, kad je najoriginalnija i najznačajnija tekovina antičkog društva, polis, gradska država, preživljavala svoju krizu, da bi na njenim ruševinama izrastao, prvo, Aleksandrov kosmopolis, a zatim jedan novi svet koji je našao svoj izraz u rimskoj državi. Već na prvim stranicama *Države* čitalac se suočava s diskusijom o pravičnosti. Pitanja o moralu razmatraju se s političkog gledišta, a politička pitanja — s moralnog gledišta. Brani se shvatanjt da je pravičnost glavna i najvažnija od svih vrlina i da je kao takva — temelj cclokupnog života, kako pojedinačno tako i društveno, tj. svih odnosa u državi i celokupne političke delatnosti. Tipično starohelensko shvatanje politike svodi

[12] Ernest Barker, *Greek Political Theory,* London 1917, str. 239.
[13] Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle,* Dover Publications, Inc., New York 1959, str. 6—7.

se u stvari na ovo: budući da čovek, kao pojedinac, iznad svega teži najvišem dobru, i državna zajednica teži tom istom, pa je prema tome najviše dobro — najviši ideal života u državi. To je smisao antičke iluzije o neraskidivom jedinstvu politike i morala, koja je u ovom ili onom obliku potrajala sve do početka moderne epohe, kad je doživela radikalnu kritiku u delima Makijavelija. Štaviše, može se ieci da se u staroj Grčkoj, u doba najvećeg uspona gradske države, moralni život nije ni mogao zamisliti izvan države. Otuda se državi i prilazi kao moralnoj ustanovi, a pravičnost se prikazuje tako da kao moralna dispozicija sjedinjuje u sebi sve druge vrline. To je uzrok što se Platon upušta u široka razmatranja, ne samo moralno-političkih već i mnogih drugih filozofskih pitanja u vezi s problemom pravičnosti. Zato neki zaključuju da je *Država* „verovatno najizgrađenija monografija o pravičnosti koja je ikad napisana"[14].

Da bi pokazao kolika je prednost države koja se zasniva na pravičnosti u poređenju sa državom koja nije takva, Platon polazi izdaleka i izlaže sofistička gledišta o pravičnosti. Nasuprot njihovom stavu da su ljudi pravični samo zato što ne mogu činiti nepravdu, to jest da su pravični protiv svoje volje (359b), Platon iznosi argumente za svoje gledište da je pravičnost bolja od nepravičnosti, kako za ljude tako i za države. U daljem sudaru sa sofističkim gledištima on odbacuje sofističku teoriju društvenog ugovora i iznosi svoju teoriju o postanku države, koju zasniva na principu podele rada. S jedne strane, on genijalno uočava zakon podele rada, a, s druge, stvara teoriju o postanku države koja ima čisto potrošački karakter i koja se javlja kao negacija atinske demokratije. Za istoriju nauke o društvu i ocenu Platonovog doprinosa u razvitku saznanja o društvu Platonovo shvatanje da je zakon podele rada temelj podele društva na klase ništa ne gubi zbog ograničenosti zaključka do kojeg je sam Platon došao trudeći se da postanak države objasni isključivo mnogostranošću ljudskih potreba i ograničenošću individualnih ljudskih mogućnosti. Istina, on svoje gledište o podeli rada ne izlaže onako kako bi to možda učinio neki današnji sociolog, ali je to gledište svakako plod veoma konkretnih zapažanja i analiza koje se ne mogu osporiti.

Uzor idealnih društvenih odnosa Platon izgrađuje po analogiji sa ljudskim organizmom, jer u državi uvek gleda uvećanog čoveka, i polazeći od stava da ljudski organizam vrši

[14] **Karl Popper,** ***op. cit.,*** str. **93.**

tri najvažnije funkcije, zaključuje da i država ima tri najvažnije funkcije koje treba da vrše tri staleža: upravljači (filozofi), čuvari (vojnici), radni ljudi (seljaci, radnici, zanatlije). Ovakva podela trebalo bi da obezbedi potpuni sklad u državi pod uslovom da se staleži međusobno ne mešaju. Ali ova iluzija ipak nimalo ne smeta Platonu da uoči kakvo je stvarno stanje u državama i da kaže genijalnu misao o klasnim suprotnostima i borbama koje čine suštinu svake države. U četvrtoj knjizi *Države* ta je misao izložena ovim recima:

„Jer nijedna od njih nije, u stvari, jedna država, nego svaka sadrži u sebi mnogo država, kao u onoj dečjoj igri. U svakoj od njih ima najmanje dve države, koje su u ratu jedna s drugom; jednu čine bogati, drugu siromašni; nadalje, svaka od ovih sadrži još mnoštvo drugih. Ako sa njima budeš postupao kao sa jednom državom, načinićeš veliku grešku . . ." (422e).

Tu se vidi "i karakter klasnog sukoba, to jest shvatanje da je njegov koren u ekonomskoj i političkoj nejednakosti klasa. Platon, razume se, nije za ukidanje te nejednakosti. On je za ustrojstvo države po funkcijama: kakvu ko ima sposobnost, takvu funkciju ima da vrši, a država ima apsolutnu vlast da kod svakog pojedinca utvrdi tu sposobnost i da je razvije onako kako njoj najbolje odgovara. Samo na taj način može se stvoriti idealna država.

Ali šta je u stvari za Platona idealna država?

U načelu, on mudro kaže da je „najbolja i najsložnija ona država u kojoj za vlašću najmanje teže oni koji su izabrani da vladaju, a ako država ima drukčije vladaoce, onda je u njoj obrnuto" (520d), a kad strukturu države podešava prema svom gledištu — da je podela rada temelj podele na klase, on tako oštro odvaja staleže jedan od drugog da se dobij a prava slika kastinskog uređenja. On smatra da „takva razmena i takva mnogostruka delatnost moraju biti ubitačne po državu" i da je „međusobno zamenjivanje funkcija tri vrste ljudskih bića najveća šteta za državu, pa bismo je, s najviše opravdanja, mogli nazvati zločinstvom", te zaključuje da je to „po prirodi stvari nepravičnost", pošto je nepravičnost „najveće zločinstvo prema sopstvenoj državi" (434bc).

Platon je bio iskreno ubeđen da se samo takvim uređenjem može obezbediti sloboda da svaki građanin vrši one funkoije za koje je sposoban. I tu je on protivrečan kao i u mnogim drugim stvarima. Rodio se i podigao kao atinski građanin i naučio od svog detinjstva da je slobodno učestvovanje

u državnim poslovima ne samo pravo već i dužnost svakog slobodnog građanina. S druge strane, međutim, oštri klasni sukobi, preterani individualizam, demagogija i druge karakteristične slabosti atinske demokratije izazvale su* kod njega mišljenje da državi treba dati daleko veću vlast nad pojedincima, a naročito da joj treba prepustiti selekciju građana. Tu se on očigledno udaljio od atinske demokratije i približio strogo utvrđenoj hijerarhiji aristokratske Sparte i kastinskom sistemu Egipta, gde su vrhovni žreci imali vlast kakvu je Platon, u drugom obliku, tražio za svoje filozofe. Ali, iako je usvojio neke principe kastinske podele, on ipak nije shvatio staleže kao zatvorene društvene skupine, koje se međusobno odvajaju nasleđenim razlikama po srodstvu, već je dopustio da se u nekim slučajevima može prelaziti iz staleža u stalež, ukoliko prirodne sposobnosti pojedinaca to dozvoljavaju. Tu je Platon očigledno idealizovao kastinske odnose koje je zasnovao na podeli rada, i Marks je s punim pravom primetio da je Platonova država, ukoliko se u njoj podela rada razvija kao princip državnog ustrojstva, samo atinska idealizacija egipatskog kastinstva.[15]

Po sebi se razume da krajnji smisao Platonovog shvatanja podele i funkcija staleža u državi treba uvek tražiti u Platonovom ubeđenju da „nijedna država, nijedno uređenje i isto tako nijedan čovek neće biti savršen dok ti malobrojni nepokvareni filozofi koje sad nazivaju neupotrebljivim, želeli oni to ili ne, ne budu nekako sudbinom prinuđeni da se pobrinu o državi i da joj posluže, ili dok istinska ljubav prema pravoj filozofiji kao kakav božanski dah ne obuzme sinove onih koji sada vladaju i kraljuju, ili same vladare" (499). Idealna državna uprava mogla bi se, po Platonovom mišljenju, ostvariti samo ako na vrhu staleške hijerarhije budu najmudriji, tj. filozofi. Oni, filozofi, posvetili bi se potpuno državnim poslovima, kao i stalež čuvara (vojnika); a da među njima koji upravljaju ne bude sukoba koje izaziva imovinska nejednakost (dve „države" u jednoj), Platon propisuje:

[15] Karl Marks, *Kapital,* „Kultura", Beograd 1947, str. 294—295. — Miloš Đurić nije u pravu kad odbacuje ovu Marksovu uzgrednu primedbu kao netačnu s obrazloženjem da „Platonovi staleži nisu pravno zatvorene državne skupine kao kaste koje se jedne od drugih odvajaju nasleđenim krvnim razlikama, nego se jedan od drugog razlikuju svojim ličnim osobinama i stepenom svoje lične vrednosti i sposobnosti za vršenje dužnosti". (Dr M. Đurić, *Politička i socijalna etika Platonova*, „Ziva antika", VI sveska, 1956, str. 222—223.) M. Đurić očigledno gubi iz vida upravo ono što Marks želi da istakne izrazom „atinska idealizacija" kastinskog sistema. To je u Marksovoj tezi najhitnije!

„Pre svega, da nijedan od njih nema nikakvo imanje, ako to nije preko potrebno. Zatim, da nijedan nema takvu kuću ili ostavu da u nju ne bi mogao ući svako ko to želi. Sve ono što umereni i hrabri borci, čiji je zadatak da se biju u ratu, treba da imaju, odmeriće i primiče od drugih građana kao nagradu što se staraju o njihovoj bezbednosti, tako da im za narednu godinu ništa neće preostati, ali neće trpeti ni oskudicu. Oni će se hraniti za zajedničkom trpezom i živeće zajedno kao u taborima. Što se zlata i srebra tiče, treba im reći da oni u svojim dušama nose božje i od bogova poklonjeno, da im ljudsko zlato nikako nije potrebno, i da greše ako božje zlato dovedu u vezu sa zlatom smrtnih ljudi i tako ga skrnave, jer se kovanim zlatom desilo već mnogo bezbožnih stvari, dok je njihovo zlato neokaljano. Jedino njima je u državi zabranjeno da imaju veze i dodira sa zlatom i srebrom; oni ne smeju biti s njim pod istim krovom, ne smeju ga nositi ni na svome odelu i ne smeju piti iz njega. Tako će spasti i sebe i državu. A čim budu stekli sopstvenu zemlju, i kuće, i novac, postaće upravnici i zemljoradnici umesto da budu vladaoci, biće neprijateljski vladari, a ne saveznici građana, mrzeće i biće omrznuti, ganjaće i biće ganjani celog veka, bojaće se više neprijatelja u državi, nego onoga spol ja i tako će se i oni sami i cela država suno vratiti u propast." (416de, 417ab).

To je takozvani Platonov komunizam. On se ne zaustavlja samo na ukidanju privatne svojine i na uvođenju apsolutne potrošačke jednakosti, već ide i dalje, sve do zahteva „da država kojom se savršeno upravlja treba da ima zajednicu žena, zajednicu dece i celokupnog obrazovanja, a isto tako i zajedničke poslove u ratu i miru" (543a). Ali tu Platon ne misli na državu kao celinu, već samo na upravljače države, a što se tiče proizvođačkog dela stanovništva, ono nije obavezno da uspostavi potrošačku jednakost i zajednicu žena, ali je apsolutno obavezno da stvara sva dobra za upravljače i celu državu. Prema tome, Platon uopšte ne zamišlja da se ceo sistem državnog uređenja zasniva na imovinskoj (i ostaloj) jednakosti ljudi. Naprotiv. Njegova *Država* zasniva se upravo na principu kastiiiske nejednakosti ljudi, na principu kastinske podele rada i funkcija. Potrošačku jednakost zamišljao je Platon isključivo kao privilegiju upravljača i čuvara države, jer je mislio da samo na taj način vladajući sta-

leži mogu biti apsolutno oslobođeni svih neposrednih briga o materijalnim uslovima života i posvećeni isključivo državnim poslovima. Ostali građani (ne računajući uopšte robove) lišeni su te privilegije i njihova je jedina obaveza da budu proizvođači dobra. Jednakost, dakle, nije privilegija svih građana. Jedina privilegija koju svi građani imaju jeste totalna „pravičnost" za sve, koja se u stvari sastoji u tome da svaki pojedinac, bez obzira kome staležu pripada, apsolutno podređuje svoje lične interese, potrebe i želje — državi. Tako se Platonova država javlja kao totalna sila iznad društva, koja sve pojedince pretvara u delove ili ćelije organizma a staleže u svoje organe.

Po sebi se razume da u takvom organicizmu nema ni mesta ni uslova za bilo kakav individualizam i da je takva zamisao države direktno suprotna atinskoj demokratiji. Zbog toga Karl Poper i kritikuje Platonovu zamisao države kao prvi celoviti model „zatvorenog društva". Poper smatra da se u Platonovoj teoriji o pravičnosti već nalaze bitni elementi modernog totalitarizma i da je krajnji smisao sveukupnog Platonovog institucionalizma da spreči svaku mogućnost političkih promena uspostavljanjem staleško-kastinske kontrole totalnog upravljanja državom.[16]

Iako se Platon često predavao mašti kad je dočaravao razne pojedinosti svog ideala države, on je u osnovi uvek bio realist kad je razmatrao kakve posledice mogu nastupiti ako se jedna idealno zamišljena ustanova u državi izrodi u svoju suprotnost. Na primer, sve je lepo zamišljeno kod upravljača države, oni su hrabri, nesebični i mudri, ali zar ipak ne preti opasnost da i oni zaborave šta su i ko su, šta im je prava dužnost. „Ništa nije sramnije ni stidnije za pastira — kaže Platon — nego ako svoje pse, čuvare stada, odgaji tako da oni iz obesti, ili gladi, ili rđave navike sami pokušavaju da napadnu stado, da su, dakle, više vuci nego psi." (416a) Kako da se izbegne ova opasnost — pita se tvorac idealne države koji je doživeo toliko razočaranja gledajući u gradskim državama stare Grčke koliko se političari izrođavaju čim se dočepaju vlasti?

Platon je bio svestan da nejednakost staleža uvek ostavlja široko otvorene mogućnosti da jedan stalež bude srećan na račun drugog. Zato naročito naglašava da „zakoni ne idu za tim da jedan rod u državi bude naročito srećan, nego da stvore blagostanje cele države", pa radi toga „i dovedu gra-

[16] Karl Popper, *op. cit.,* str. 7, 21—195.

dane milom ili silom u harmoniju" (519e). Od svega je ipak, po Platonovom mišljenju, dobro vaspitanje najbolja predohrana protiv izrodavanja pojedinih staleža u vršenju njihovih funkcija (416b) i zbog toga on poverava državi ulogu apsolutnog vaspitača svih njenih građana, da s punim pravom opredeljuje svakog pojedinca za one funkcije koje im ona odredi. I tu počinje ona totalna vlast države nad svim njenim građanima koju Platon veliča kao nešto idealno. A to je, u stvari, glavni koren onog karakterističnog totalitarizma u Platonovom shvatanju apsolutne potčinjenosti pojedinca državi, koji Platona u izvesnom smislu približava raznim oblicima današnjeg totalitarizma, kao što ga razne druge misli i gledišta približavaju najprogresivnijim idejama našeg doba. Platonova *Država* prepuna je raznih ideja i zapažanja, i ako želimo da shvatimo njenu stvarnu istorijsku vrednost, moramo poći od činjenice da je to proizvod sasvim drukčijeg vremena i sasvim drukčijeg duha i da nikakva poređenja sa našim vremenom i po našim današnjim merilima neće omogućiti pravo razumevanje onoga što je u njoj najznačajnije.

Ali teško je ukazati na sve značajne elemente ovog Platonovog dela. Ima tu obične, svakodnevne životne mudrosti; ima nagoveštaja koji uvek daju povoda za svakojaka poređenja sa idejama raznih mislilaca, raznih epoha. Genijalne analize mešaju se kod Platona neprekidno sa naivnim zabludama i predrasudama. Ima reci kojima je danas teško naći pravi smisao, jer su rečene u drugo vreme i ljudima drukčijeg načina mišljenja, a ima reci koje zvuče kao da ih kazuje naš savremenik. Na mahove Platon govori kao progresivni mislilac, ali odmah zatim istupa kao konzervativac i reakcionar koji idealizuje totalitarnu ulogu države kao savremeni fašist. Fantazija se neprekidno mesa sa realnom analizom. Na kraju devete knjige *Države* (592b) Platon kaže da „uopšte nije važno da li ovakva država negde stvarno postoji ili će tek u budućnosti postojati" i da ona, u stvari, „postoji samo u mislima", a kad dokazuje da ostvarenje sreće u državi zavisi od mudrosti upravljača, govori kao da je imao prilike da vidi državu u kojoj je to postignuto. Na jednoj strani, zalaže se da državom upravljaju najmudriji i najbolji, a, na drugoj, zahteva da država kojoj takvi ljudi stoje na čelu uspostavi apsolutnu kontrolu nad umetnicima **(401).** On se zalaže za ostvarenje principa jednakosti među upravljačima, a ne pomišlja uopšte na prirodnu jednakost ljudi o kojoj govore sofisti, koje on inače oštro kritikuje kao ljude koji se ne zalažu za istinu i pravdu. S jedne strane, uzima nejednakost ljudi kao neku vrstu prirodnog zakona, a, s druge, zahteva ravnopravnost žena kao da je naš savremenik, i govori da „nema, prema tome, nikakvog posla u upravi države koji bi pripadao ženi zato što je žena, niti muškarcu zato što je muškarac, nego su prirodne sposobnosti podjednako podeljene među oba stvorenja, i u svima poslovima može po svojoj prirodi učestvovati žena, i u svima poslovima muškarac, samo je žena u svima slabija od muškarca" (455de). A malo dalje nastavlja da je „. . . i kod muškarca i kod žene prirodna sposobnost za čuvanje države ista, bez obzira na to što je kod jednog slabija, a kod drugog jača" (456b).

Takav je Platon u svemu: on podiže zgradu idealne države na tlu konkretnih iskustava, ali u duhu svoje idealističke filozofske orijentacije. Zbog toga se njegova zamisao idealne države često prikazuje kao obična himera, ili kao neostvarljivi ideal. Ali običnom mišljenju se manje ili više sve zamisli o idealnom društvenom uređenju prikazuju kao puste himere, iako upravo te zamisli deluju kao materijalna sila kad pokreću mase ljudi. Pitanje je u kojoj meri takva zamisao ima uslove da se ostvari ili, kako bi Marks rekao, u kojoj meri sama stvarnost teži ideji. Upravo Platonov ideal jedinstva filozofije i politike dao je povoda Hegelu da kritički razmatra šta je i šta može biti takav ideal, pa je zaključio ovo:

„Pravi ideal nije nešto što *treba* da je stvarno, već je on stvaran, i on je ono što je jedino stvarno; u to se veruje pre svega. Ako je neka ideja suviše dobra da bi imala egzistenciju, onda je to mana samog ideala. Zbog toga bi Platonova država bila neka himera, ali ne zato što u čovečanstvu nema takve izvrsnosti, već zato što bi ona, ta izvrsnost, bila suviše rđava za čovečanstvo. Stvarnost je isuviše dobra; što je stvarno umno je. Ali čovek mora znati razlikovati šta je uistinu stvarno; u običnom životu sve je stvarno, ali postoji razlika između sveta pojava i stvarnosti. Ono što je stvarno ima takođe spoljašnje određeno biće u kojem se pokazuju samovolja i slučajnost, kao što se u prirodi slučajno udružuju neko drvo, kuća i biljka. Na toj površini moralnog života, tj. u delanju ljudi ima mnogo rđavoga; tu bi mnogo šta moglo biti bolje. Ako se upozna supstancija, onda mora da se gleda kroz površinu. Ljudi će uvek biti poročni, pokvareni; ali to nije ideja."[17]

Savršeno je jasno da Platon modelira državu kao jedinstvo filozofije i politike, kao državu u kojoj se mudrost politički institucionalizuje. Njemu se činilo, u okvirima antičkih

[17] G. V. F. Hegel, *op. cit.,* str. 224.

političkih iskustava i mogućnosti, naročito u okvirima antičke podele rada, da je takva država moguća samo kao svojevrsna staleška država s filozofima na čelu. Zbog toga on ispituje i razmatra najraznovrsnija filozofska pitanja povezujući u jednu celinu svoje učenje o idejama, dijalektiku, etiku, politiku i umetnost. Služeći se u izlaganju „sokratskim govorom" on daje praktični model dijalektičkog traženja istine postavljanjem pitanja, i trudi se da sistematizuje veštinu razmišljanja koja pretvara čulno mnenje u mišljenje, koja zapliće i razrešava ograničene ljudske predstave. Istina, on u *Državi* ne *izlaze* načela svoje dijalektike onako obimno i produbljeno kao, na primer, u *Parmenidu,* ali se i u *Državi* jasno vidi koliko je otišao dalje od Sokrata i pripremio tlo Aristotelu, utemeljaču logike. Sokratov metod je u stvari „detinjski jednostavna i nedovoljna indukcija", kako primećuje s razlogom V. Vindelband, jer se oslanja na jednostavna poređenja činjenica, dok Platonova dijalektika sadrži ceo tok misaonih operacija produbljenijeg značaja.

To ipak ne znači da bi bilo umesno i opravdano već kod Platona tražiti dijalektiku kakvu znamo i imamo kod Hegela i kod Marksa. Hegel je to s pravom isticao, objašnjavajući zbog čega je „formalno filozofiranje" nemoćno da shvati bitnu razliku između dijalektike i sofistike, i šta je Platon postigao svojim upornim nastojanjem da dijalektiku uzdigne iznad sofistike. Po recima Hegelovim, „formalno filozofiranje" ne može da shvati dijalektiku nikako drukčije nego kao veštinu koja se sastoji u tome da se „unosi nered u naše predstave, ili čak naše pojmove" i da se na taj način pokaže njihova ništavnost. Platon je strasno težio da u svojim brojnim dijalozima ilustruje upravo način filozofiranja (sofista), koji se najčešće ograničava samo na to da se unese „nered u mišljenje". A takvom filozofiranju suprotstavljao se dijalektikom, to jest umovanjem koje otkriva da se, kako Hegel kaže, „ono opšte (što Platon traži kao istinu pojedinačnih i promenljivih zbivanja) sastoji upravo u jedinstvu takvih suprotnih pojmova". Pokretljivost pojmova se tu razvija vanredno očigledno, a pri tome se ipak ne unosi „nered" u pojmove.[18]

Hegel je s razlogom primetio da kod Platona još ne nalazimo potpunu svest o toj i takvoj prirodi dijalektike, ali da ipak možemo naći dijalektiku samu kao način razvijanja misli. Upravo zbog toga se i javljaju svakojake teškoće u proučavanju Platonovih dela, pogotovo ako proučavanje ostane na površini, to jest isključivo u sferi nepomirljivog kritičkog stava prema Platonovom idealizmu. S istorijskog gledišta, međutim, daleko je bitnije i zanimljivije znati kako je Platon razvijao dijalektiku „čistih" pojmova, u nastojanju da dh uzdigne iznad relativizma čulnih utisaka, nego — kako ih je obogotvorio i pretvorio u sistem ideja.

[18] G. V. F. Hegel, *op. cit.,* str. 181—182.

Po recima samog Platona, dijalektika je „najteži deo filozofije" (498 a). Ona je, kako Platon kaže, „kao neka vrsta završnog kamena nad ostalim naukama" i „nijedna druga nauka pravilno ne može se staviti iznad nje, nego da ona predstavlja njihov krajnji cilj" (535a). Zbog toga je obrazovanje u državi tako zamišljeno da „onima koji su još mladi pripada učenje računanja i geometrije i svih propedevtičkih disciplina, u kojima treba da se obrazuju pre no što pristupe dijalektici, ali oblik poučavanja ne sme biti nasilan" (536 d). Tako Platon u stvari pretvara sve veštine i znanja (aritmetiku, geometriju, astronomiju i nauku o harmoniji) u „pomoćnice i vodilje" dijalektičkog metoda, koji se „ne drži hipoteza, nego ide pravo prema početku da bi utvrdio kakav je on, a oko duše, zakopano u varvarsko blato, nežno izvlači na površinu i uzdiže ga" (533 bd). Njemu je dijalektika put kojim se oslobođenik „penje iz podzemlja pećine gore prema suncu" (532 b) i moć koja „vodi ono što je u duši najbolje prema gore, do kontemplacije onog što je u stvarnosti najbolje" (532c), dakle, umovanje bez koga se misao ne može uzdići od promenljivog i prolaznog mnoštva čulnih utisaka („varvarskog blata") do nepromenljivog pojma ih ideje.

Filozofe Platon prikazuje kao „one koji rado gledaju istinu" (475e), a dijalektički metod kao njihovo oruđe pomoću kojeg uzdižu ljudsku misao do istine. U stvari, Sokratovo radikalno postavljanje pitanja i nastojanje da dođe do definicija Platon je hteo da razvije u promišljeno i metodičko traženje istine. Čvrsto je verovao da je traženje istine moguće sprovesti „bez oslonca na bilo koje čulo, oslanjajući se samo na razloge" (532a). Onima koji ostaju u granicama čula istina je nedostupna, i Platon u tom smislu zaključuje da su „filozofi oni ljudi koji mogu da shvate ono što je uvek jednako i nepromenljivo, a oni, koji to ne mogu, i koji uvek lutaju među mnogim i raznolikim stvarima, nisu filozofi" (484b). A krajnji zaključak je da oni koji ne mogu doznati šta je istina, tj. oni koji ne mogu biti filozofi, ne mogu biti ni upravljači.

Platon ni od čega nije više strepeo nego da nerazumni ljudi upravljaju državom i odlučuju o najvažnijim stvarima (534d). Da bi se sprečilo takvo upravljanje državom, Platon je zahtevao da se mladi ljudi — budući državnici — obavežu „zakonom da se ponajviše bave onim obrazovanjem koje će ih osposobiti da u najvećoj meri znalački postavljaju pitanja i da na njih odgovaraju" (loc. cit.). Tako državnici postaju filozofi, a filozofi — državnici, a gde toga nema, države slabo prolaze, ili, kako Platon doslovno kaže, „ako sadašnji kraljevi i vlastodršci ne postanu pravi i dobri filozofi, i ako oboje: politička moć i filozofija (ljubav prema mudrosti) ne postanu jedno, i ako silom ne isključe one mnogobrojne prirode koje teže samo za jednim, ili samo za drugim... neće prestati nesreće ne samo za države nego... ni za ljudski rod, i državno uređenje koje smo sada recima opisali neće postati moguće niti će ugledati svetlost sunca" (473de).

Po svemu izgleda da se Platon nikad nije mogao sasvim izlečiti od velikih iluzija svoje mladosti zbog kojih umalo nije završio kao rob — da samo filozofi mogu biti dobri upravljači i da dobri upravljači moraju biti filozofi.[19] Razočaravši se u političare, Platon je svu svoju delatnost ograničio na Akademiju, i tu je svoj ideal jedinstva filozofije i politike zasnivao teorijski, ostvarujući na taj način u teoriji ono što nije mogao da postigne u praksi.

Država je u pravom smislu teorijsko zasnivanje Platonovog ideala jedinstva filozofije i politike. U ovom delu Platon je izrazio ono što mu je bilo najviše priraslo za srce i u njemu se najviše oseća dah Platonovog filozofiranja. Zato se ovde logika neprekidno mesa s poezijom, dijalektika s mitom, mašta s racionalnim umovanjem, spekulacija s empirijom. Platon se pokazuje kao pesndk, političar, socijalni i politički reformator, filozof — ujedno. Ipak je, pre svega i iznad svega, filozof. On je filozofiji postavio velike zahteve, ali je još veće zahteve postavio svima koji njome hoće da se bave. Smatrao je da filozofijom ne treba da se bave ni nedostojni ni nesposobni. Bojao se zloupotrebe filozofije, jer je verovao da su sofisti glavni krivci dekadencije atinske politike. Zato je tražio da filozof bude odgovorni znalac, a ne samo dobronamerni ljubitelj mudrosti koji ne zna da traži istinu, koji je za takav posao nesposoban, ili kojem do istine uopšte nije ni stalo. U prilikama koje su pretile da obezvrede dijalektiku, odnosno težnju za mudrošću koja se ispunjava u nepristrasnom traganju za istinom, nije teško shvatiti sledeće Platonovo upozorenje:

> „Svakako su sadašnje pogrešne predstave i prezrenje pogodili filozofiju zato što se, kako sam i ranije spominjao, njome ne bave oni koji su toga dostojni. Njome se ne bi smeli baviti njeni nezakonti, nego nju treba da neguju njeni zakoniti sinovi" (535c).

A „zakoniti sinovi filozofije" su oni koji, kako se to dalje u tekstu *Države* (535d) objašnjava, ne hramlju u duhovnom naporu, ni na teškom putu traganja za istinom, niti se kolebaju kad je u pitanju vrednost istine. Stoga ni posle dvadeset i četiri stoleća, koja nas dele od Platona i njegovog doba, ova upozorenja nisu izgubila ništa od svog živog i trajnog smisla.

Dr Vel)ko KORAĆ

[19] O toj Platonovoj iluziji, koju su upravo filozofi najviše i najčešće kritikovali, pisao je Kant:

„Da kraljevi filozofiraju, ili da filozofi postanu kraljevi — teško se može dogoditi; ali to nije ni poželjno, jer posedovanje moći neizbežno kvari slobodno rasuđivanje. Međutim, da kraljevi ili kraljevski narodi (tj. oni narodi koji sami sobom upravljaju po zakonima jednakosti) ne potiskuju i ne ućutkuju filozofe, već da ih puste da se otvoreno izjašnjavaju — to je neophodno jednima i drugima, da bi mogli bolje razjasniti svoje poslove ..." *(Zum ewigen Frieden,* Insel-Verlag Leipzig 1917, str. 40.)

Karl Poper se pridružuje Kantovom mišljenju i sa svoje strane piše: „Kakva li spomenika ljudske sitničavosti u toj zamisli filozofa kralja!" (Karl Popper, *op.cit.,* str. 153.)

DRŽAVA
ILI
O PRAVIČNOSTI

LICA DIJALOGA:

Glaukon
Polemarh
Trasimah
Adeimant
Kefal

A

KNJIGA PRVA

St.
327a I. Pođoh juče sa Aristonovim sinom Glaukonom[1] u Pirej sa namerom da se pomolim boginji i da posmatram svečanu povorku koju su prvi put priređivali. Povorka domaćih činila mi se veličanstvena, ali ni povorka koju su spremili Tračani nije bila manje dostojanstve-
b na[2]. Pomolili smo se, pogledali, i krenuli prema gradu. Ali kada je Kefalov[3] sin Polemarh izdaleka primetio da mi idemo kući, naredio je svome robu da potrči i da nam kaže da pričekamo. Rob me je s leđa uhvatio za odelo i rekao: „Moli vas Polemarh da pričekate." Okrenem se i upitam ga gde je. „Evo ga, dolazi za vama, pričekajte!"

— Dobro, da ga sačekamo — reče Glaukon.

c Uskoro zatim stigoše Polemarh, Glaukonov brat Adeimant, Nikijin[4] sin Nikerat i još neki drugi koji su, kako se činilo, dolazili isto tako iz povorke.

Polemarh reče:

— Izgleda, o Sokrate, da se spremate u grad.

— Pogodio si — rekoh ja.

— Vidiš li — reče on — koliko nas je?

— Kako da ne?

— Onda, ili ćete sve nas pobediti, ili ćete ostati ovde!

— A zar se ne bi moglo — rekoh ja — učiniti još nešto drugo: ubediti vas, na primer, da nas morate pustiti?

— A da li ćete to moći — odgovori on — ako vas niko ne bude slušao?

— Nikako — reče Glaukon.

— Onda primite stvar tako kao da mi nećemo da vas slušamo.

I Adeimant započe:

— Zar vi ne znate da će se večeras u čast boginje nositi buktinje na konjima?

— Na konjima? — upitah ja. — To je nešto sasvim novo. Oni, dakle, priređuju utakmicu i predaju buktinje jedan drugome jašući? Da li tako misliš?

— Baš tako — reče Polemarh. — A zatim će prirediti neku noćnu svečanost, koju takođe vredi videti. Večeraćemo i opet poći da posmatramo noćnu svetkovinu; naći ćemo tamo mnogo mladića i razgovaraćemo sa njima. Ostanite, dakle, i nemojte činiti drukčije!

A Glaukon reče:

— Izgleda da ćemo morati ostati.

— Ako tako izgleda — rekoh ja — onda tako treba učiniti: ostanimo, dakle!

II. I tako pođosmo kući Polemarhovoj. Tamo zatekosmo Lisiju i Eutidema, Polemarhovu braću, Trasimaha iz Halkedona, Harmantida iz Pajanije i Aristonimovog sina Kleitofonta[5]. U sobi je bio i Polemarhov otac Kefal. Učini mi se veoma star, jer ga odavna nisam video. Sedeo je u naslonjači i imao venac na glavi, jer je tek bio prineo žrtvu u dvorištu. Bilo je tu nekoliko stolica, pa posedasmo oko njega. Čim me Kefal ugleda, pozdravi me i reče:

— Ne dolaziš često u Pirej i k nama, Sokrate, a trebalo bi. Kad bih imao još dovoljno snage da bez tegoba dolazim u grad, ne bi ti morao da navraćaš ovamo, već bismo mi dolazili tebi. Ali ovako moraćeš češće da dođeš. Znaj da, ukoliko više nestaju telesne slasti, utoliko jača postaje moja želja i žudnja za razgovorom. Nemoj, dakle, činiti drukčije, nego se nalazi sa ovim mladićima i dolazi kod nas kao kod svojih prijatelja i tebi odanih ljudi.

— Pa i ja veoma rado razgovaram sa starcima, o Kefale — odgovorili mu — jer su oni već prošli putem kojim ćemo i mi morati proći, pa mi se čini da od njih moram saznati kakav je taj put, je li tegoban i mučan, ili lak i prijatan. Veoma bih voleo da saznam i tvoje mišljenje o tome jer si i ti već zašao u ono doba koje pesnici nazivaju „pragom starosti"6. Da li je to doba životna tegoba, ili ti imaš drugo ime za njega?

329 III. — Reći ću ti, o Sokrate, Zevsa mi, kako se meni
čini. Mi starci, vršnjaci otprilike, sastajemo se često,
pridržavajući se stare poslovice[7]. Mnogi od njih onda
na tome sastanku tuguju, jer žude za radostima mla-
dosti, jer se sećaju svojih ljubavi, pijanki, gozbi i svega
što ima s tim veze. Žale za gubitkom nečeg velikog i
tvrde da je ono bio život, a sada kao da nikako i ne žive.
b Mnogo se žale na uvrede koje stari ljudi trpe od svojih
ukućana. Tako pevaju tužbalicu o starosti, koja je kriva
za sve nevolje. A meni se čini, o Sokrate, da oni ne
optužuju ono pravo. Jer da je krivica do starosti, onda
bih i ja radi nje morao patiti tako isto, a i svi drugi
koji su zašli u to doba života. Ja sam, međutim, nailazio
na ljude koji ne osećaju tako. A bio sam jednom i kod
c pesnika Sofokla kad ga je neko pitao: „O Sofokle, kako
se ti odnosiš prema ljubavi? Jesi li još sposoban da
opštiš sa ženom?" On mu je odgovorio: „Ćuti, čoveče,
radostan sam što sam umakao besnom i svirepom des-
potu." I tada mi se činilo, a ni sada mi ne izgleda manje
lepo ono što je kazao. Jer u starosti nastupa potpuni
mir i oslobođenje od takvih stvari. Kad strasti prestanu
da nas gone i muče, onda Sofoklova reč postaje potpuno
d istinita; znači: oslobodili smo se mnogih i besnih gospo-
dara. Ali krivica za sve to i za uvrede od strane ukućana
i rođaka nije do starosti, o Sokrate, već samo u naravi
čovekovoj. Ako su ljudi umereni i blagorodni, onda ni
starost nije veliki teret; ko te vrline nema, o Sokrate,
njemu je i mladost teška.

IV. Obradovao sam se njegovim recima, i želeo
e sam da ga još slušam, pa sam ga podstakao i rekao:

— O Kefale, mislim da se mnogi neće složiti sa ovakvim tvojim recima i da će kazati kako starost podnosiš lako ne zbog svoje naravi, već radi velikog imanja koje si stekao: kažu da je bogatima lako naći utehu u mnogim stvarima.

— Istina je — odgovori on — da se mnogi ne
slažu s tim, i oni govore nešto što je i istina, a opet
nije istina toliko koliko oni misle da jeste. Ali je ona
330 Temistoklova izreka dobra. Jednom ga je neki Serifljanin[8] grdio i govorio da je njegova slava potekla od njegove države, a ne od njega. A Temistokle mu je odgovorio: „Istina je, ako bih bio Serifljanin, ja ne bih bio slavan; ali ti bi to bio još manje, ako bi bio Atinjanin". Slično bi se moglo odgovoriti onima koji zbog

štva teško podnose starost: istina je da siromaštvo čini starost teško podnošljivom čak i odličniku, ali samo bogatstvo, bez mudrosti, nikada ne bi moglo starost učiniti lakšom.

— A da li si ti, Kefale, veći deo svoga imanja stekao nasledstvom, ili svojim radom? — upitah ga ja.

b — Kako sam stekao, Sokrate? Kad je reč o mojoj imovini, ona je negde na sredini između onog što je stekao moj deda i onoga što je učinio moj otac: moj deda, čije ime i ja nosim, nasledio je imovinu približno jednaku ovoj koju ja sada posedujem, ali on je nasleđeno mnogo uvećao. Moj otac, Lisanija, ostavio mi je pak manju imovinu od ove koju sada posedujem. Bio bih zadovoljan ako mojoj deci ne bih ostavio mnogo manje, nego malo više od onoga što sam ja nasledio.

— Pitao sam te to — rekoh mu — jer mi se čini
c da ne voliš mnogo bogatstvo. A to je slučaj sa onima koji ga nisu sami stekli. Onaj, pak, koji ga je sam stekao, voli ga dvaput više nego ostali. Kao što pesnici vole svoje pesme i očevi svoju decu, tako i oni koji su sami zaradili svoj novac vole ga ne samo zato što je[8] od koristi, nego što je to njihovo delo. Oni su, pored toga, teško pristupačni i ne vole da hvale ništa sem bogatstva.

— Istinu govoriš — reče on.

d V. — Naravno — odgovorih. — A sad mi reci još ovo: šta smatraš kao najveće dobro od onoga što si blagodareći svome bogatstvu uživao?

— Kad bih to kazao — reče on — ne bih mogao mnoge uveriti. Znaš, Sokrate, kad nekom pomisao na smrt postane bliska, onda ga obuzme strah i počinje da razmišlja o onome o čemu ranije nije mislio. Jer ako se dotle i smejao pričama o podzemlju i o tome da
e čovek koji je na ovome svetu zgrešio mora na onome da ispašta, sada one uznemiravaju njegovu dušu da li, možda, nisu istinite. Sam čovek, opet, bolje vidi onozemaljske stvari bilo zato što je od starosti oslabio ili što se više približio onome svetu. Javljaju se sumnja i strah, i on počinje da razmišlja i da se pita nije li kome učinio nepravdu. Ako u svome životu pronađe mnoga zla, onda se često trza iza sna, kao deca, i živi u strahu
331 i teškom očekivanju. Ako je, pak, svestan da nema ničeg rđavog, onda ga, kao što Pindar kaže, ispunjava slatka nada, draga prijateljica starosti. Prijatne su nje-

gove reci, o Sokrate, da onoga ko je pravedno i pošteno proveo život

kao prijateljica prati slatka nada koja upravlja nestalnom ljudskom misli i ona mu blaži srce.[9]

Neobično lepo kaže on to. Zato i smatram da je sti-
b canje bogatstva vrlo dragoceno, ali ne za svakog čoveka, već samo za čestitog. Imati novaca znači vrlo mnogo; čovek može otići odavde, ne plašeći se da je koga makar i nehotice prevario, ili slagao ili da je, opet, ostao dužan bilo bogu žrtvu ili čoveku novac. Novac se, pored toga, može upotrebiti i za mnoge druge stvari. Ali ako o svemu dobro razmislim, rekao bih da je za mudrog čoveka ipak najveća vrednost bogatstva baš u ovome što sam rekao, o Sokrate!

c — Sasvim si u pravu, o Kefale — rekoh ja. — Ali šta je sa pravičnošću? Da li se ona jednostavno sastoji u tome da se kaže istina, i u tome da svakome vratimo ono što smo od njega dobili. Ili bi to bilo ponekad pravično, a ponekad nepravično, već prema okolnostima? Na primer, ako bi neko uzeo od svog prijatelja oružje, a ovaj bi potom poludeo i tražio ga natrag, svako bi kazao da mu se oružje ne bi smelo vratiti i da ne bi bio pravičan onaj ko bi to učinio. Svako bi se isto tako složio da se tom čoveku, s obzirom na stanje u kojem se nalazi, ne sme reći cela istina,

d — Tako je — odgovori cm.

— Prema tome, pravičnost ne smemo definisati kao kazivanje istine i vraćanje duga.

Tada me prekide Polemarh:

— Pa ipak Simonidu treba verovati, o Sokrate!

— I ja mislim — reče Kefal — ali sad ostavljam razgovor vama. Moram da vidim šta je sa žrtvom.

— Znači da će Polemarh biti tvoj naslednik — rekoh ja.

— Dabogme — odgovori on smešeći se, i ode žrtveniku.

VI. — Kaži nam ti kome je ostavljeno da vodi naš razgovor — rekoh — šta veliš, je li Simonid dobro govorio o pravičnosti?

— Pravično je vratiti svakome ono što mu duguješ, kaže on. To su njegove reci, i ja mislim da su lepe.

— Zaista je teško ne poverovati Simonidu — odgovorih ja — on je mudar i božji čovek. Ti ga možda

dobro razumeš, o Polemarhu, ali ja ne. Jasno je da nije rekao to, o čemu baš raspravljamo, da luđaku, ako zatraži, treba vratiti ono što nam je poverio. A ipak mu,
332 u neku ruku, dugujemo ono što nam je poverio. Zar ne?

— Svakako. A ipak ne smemo vraćati, ako to zatraži neki luđak?

— Tako je — odgovori on.

— Izgleda onda da Simonid govori nešto drugo kad tvrdi da je pravičnost vraćanje duga?

— Svakako drugo — reče on. — Po njegovom mišljenju, prijatelji su dužni da prijateljima čine nešto dobro, a ne zlo.

b — Razumem — odgovorih. Iz toga sledi da prijatelju ne činimo onu uslugu koju mu dugujemo, ako mu na njegovu štetu vraćamo novac koji nam je poverio. Nije li to smisao koji ti pridaješ Simonidovoj misli?

— Jeste.

— A treba li neprijateljima vratiti ako si im ostao dužan?

— Razume se — odgovori on — i to sve što si im dužan. Ali mislim da neprijatelj duguje neprijatelju samo zlo, jer mu to i pripada.

c VII. — Pa onda se Simonid pesnički tajanstveno izražavao kad je govorio o tome šta je pravično — rekoh ja. Hteo je, čini se, da kaže kako je pravično dati svakome ono što mu pripada, i to je nazvao dugom.

— A kako ti to misliš?

— Ovako, pobogu! Kad bi ga neko pitao: „0 Simonide, ako se jedno umenje zove lekarskim umenjem, šta ono treba da pruža, šta je dužno i šta se od njega traži? I kome treba da daje ono što se od njega očekuje?" Šta misliš, kako će na to odgovoriti?

— Jasno je da će odgovoriti: treba da pruži telima lekove, odgovarajuću hranu i piće.

— A kad je umenje kuvarsko? Šta ima da pruža, šta je dužno i kome?

d — Kuvanim jelima mora dati ukus.

— Dobro. A koje bi se umenje moglo nazvati pravičnošću, šta ono daje i kome?

— Ako iz gornjih reci treba izvesti zaključak, o Sokrate, onda je to ono umenje koje prijateljima i neprijateljima donosi korist, odnosno štetu.

— Činiti, dakle, prijateljima dobro, a neprijateljima zlo. To on naziva pravičnošću?

— Tako mi izgleda.

— A ko će najbolje umeti da bolesnim prijateljima učini dobro, a neprijateljima zlo, u bolesti?

— Lekar.

e — A ko mornarima u morskim opasnostima?

— Krmanoš.

— A onaj ko je pravičan? Gde i na kom poslu je on najviše u stanju da prijateljima koristi, a neprijateljima škodi?

— Mislim, u ratu i borbi.

— Dobro. Ali lekar ne može da koristi onome ko nije bolestan, dragi Polemarhu!

— Razume se.

— Ni krmanoš onome ko ne plovi po moru?

— Tako je.

— Znači, onome ko ne ide u rat nije potreban pravičan čovek?

— Mislim da ipak jeste.

— Pa onda je pravičnost potrebna i u miru?

333 — Razume se.

— A zemljoradnja. Je li ona potrebna ili nije?

— Potrebna je.

— Za dobijanje plodova?

— Da.

— A obućarski posao?

— Potreban je.

— Svakako radi pravljenja cipela?

— Tako je.

— Kako to sada? Zašto veliš da je pravičnost potrebna i u miru?

— Radi ugovora, Sokrate.

— Da li pod „ugovorom" ti razumeš ono po čemu se izvesni poslovi zajednički obavljaju, ili nešto drugo?

— Mislim na ono za šta su svi zainteresovani.

b — Ako je tako, da li je onda u igri kockom korisniji pravednik koji se razume u ono za šta su svi zainteresovani, ili iskusan kockar?

— Iskusan kockar, naravno.

— A u redanju cigala i kamenja, da li je bolje sarađivati s pravednikom ili sa onim ko se razume u zidanje?

— Razume se, sa ovim poslednjim.

— Pa za koji je onda zajednički posao pravednik bolji od kitaraša, na sličan način na koji je kitaraš bolji od pravednika u sviranju?

— Mislim da je bolji u onim poslovima koji se odnose na novac.

— Izuzev možda, o Polemarhu, kada su poslovi s novcem vezani za kupovinu ili prodaju konja? Jer u tom slučaju je, mislim, bolje sarađivati s čovekom koji
c se razume u konje.

— Tako je.

— A kad je reč o brodu, onda treba sarađivati s brodograditeljem i krmanošem.

— čini se da bi tako bilo dobro.

— U kojim je onda poslovima sa srebrnim ili zlatnim novcem pravednik korisniji nego svi drugi?

— Kad imamo potrebu, Sokrate, da novac nekom poverimo i da ga sačuvamo.

— Misliš onda kad ne treba njime da se služimo, već da nam leži ostavljen?

— Da.

d — Znači kad se ne koristimo novcem, onda je radi njega potrebna pravičnost?

— Tako izgleda.

— A kad treba čuvati nož, potrebna je pravičnost, bez obzira na to da li ga sklanjamo sami, ili ga predajemo drugome? A kad je potrebno da ga upotrebljavamo, onda je potrebna vinogradarska veština?

— Izgleda tako.

— Kažeš onda da je potrebna pravičnost kad hoćeš da skloniš štit ili liru i da ih ne upotrebljavaš, a kad ih upotrebljavaš, onda ratna veština i muzika?

— Tako je.

— I tako je i sa drugim stvarima: pravičnost je nepotrebna kad se koriste izvesne stvari, a, nasuprot tome, potrebna ako se ne upotrebljavaju?

— Biće tako.

e VIII. — Pravičnost onda nije nešto savršeno ako je potrebno samo onda kad se neke stvari upotrebljavaju. Da razmislimo još o ovome: zar onaj ko je vrlo dobar napadač, bilo u borbi rukama ili kakvoj drugoj borbi, nije sposoban i da se brani?

— Sposoban je.

— A onaj ko je sposoban da se od neke bolesti čuva, zar nije u stanju da i drugome krišom pomogne?

— Mislim da jeste.

334 — Onaj je dobar vojskovođa i zaštitnik vojske koji planove i namere neprijatelja može, tako reći, da ukrade?

— Tako je.

— Znači, dakle, da ono što je neko sposoban da sačuva, to je sposoban i da ukrade?

— Sasvim tako.

— Ako je, dakle, pravičan čovek sposoban da čuva novac, on je u stanju i da ga ukrade?

— Tako bi se moglo zaključiti — odgovori on.

— Prema tome je pravičan čovek i lopov. Čini mi
b se da si to naučio od Homera, jer on hvali Odisejevog deda po materinoj strani, Autolika, i kaže da se *„među ostalim ljudima ističe prevarom i krivokletstvom"*™. I po tvome shvatanju, i po Homerovom i Simonidovom, čini se da je pravičnost neka lopovska veština koja prijateljima koristi, a neprijateljima škodi. Zar nisi tako kazao?

— Ne, Zevsa mi, ali sad i ne znam više šta sam mislio. Jedino, ipak, još uvek mislim da je pravičnost: koristiti prijateljima, a neprijateljima škoditi.

c — Da li su, po tvome, prijatelji oni koji izgleda da su nam naklonjeni, ili oni koji su nam zaista naklonjeni, makar i ne izgledalo tako! I da li su neprijatelji oni koji to zaista jesu, makar i ne pokazivali to?

— Prirodno je voleti one za koje se misli da su dobri, i mrzeti one koje smatraju rđavima.

— A zar ljudi ne greše u tome i zar ne drže za dobre mnoge koji to nisu, i mnoge, opet, obratno?

— Greše.

— Onda se za njih pravičnost sastoji u tome da
d čine dobro rđavima, a zlo onima koji su dobri.

— Čini se da je tako.

— Ali dobri ljudi su pravični i nisu u stanju nikom da učine nepravdu.

— To je istina.

— Po tvojim recima je onda pravično činiti zlo onima koji nikakvo zlo ne čine.

— Nipošto, Sokrate, bio bi zločin govoriti tako.

— Pa onda je pravično — rekoh ja — dobrima činiti dobro, a zlima — zlo.

— Takav mi se govor čini mnogo razboritijim od onog prethodnog.

e — Ali, Polemarhu, dešava se da će za sve one koji se varaju u svojim sudovima o ljudima biti pravično ono što škodi njihovim prijateljima, jer ih oni procenjuju kao rđave, kao i ono što koristi njihovim neprijateljima, jer ove opet procenjuju kao dobre. Tako smo dospeli do zaključka koji je upravo suprotan onom što smo ga pripisali Simonidu.[11]

— Zaista izlazi tako — reče on. — Izgleda da nismo pravilno shvatili pojmove: prijatelj i neprijatelj.

— Pa kako smo ih shvatili kad nismo pravilno, o Polemarhu?

— Tako što smo govorili da je prijatelj onaj ko izgleda naklonjen.

— A kako ćemo to sad promeniti? — rekoh ja.

A on odgovori:

— Onaj ko izgleda da je naklonjen i stvarno je naklonjen. A onaj ko izgleda tako a nije, taj nije prijatelj.
335 Tako isto treba shvatiti i pojam neprijatelja.

— Prema tome bi, čini se, prijatelj značio u stvari isto što i dobar, a neprijatelj isto što i rđav čovek.

— Da.

— Ti kažeš da pojmu pravičnosti moramo još nešto dodati, pošto smo ranije rekli da je pravično činiti dobro prijatelju, a zlo neprijatelju. Onda definicija treba da glasi: pravično je činiti dobro prijatelju zato što je dobar, a neprijatelju činiti zlo jer je rđav.

b — Potpuno se slažem — reče on. — Čini mi se da je tako dobro rečeno.

IX. — A da li će pravičan čovek zaista škoditi bilo kome? — nastavih ja.

— I treba da škodi rđavima i neprijateljima.

— Ako se nanese šteta konjima, hoće li oni biti bolji ili gori?

— Gori.

— Hoće li postati gori zato što su izgubili svoje konjske osobine ili možda odlike koje ima pas?

— Konjske sposobnosti.

— A ako naškodiš psima, onda će oni postati gori u pogledu svojih psećih sposobnosti, a ne možda kao konji?

— Razume se.

c — A ljudi, prijatelju? Zar oni ne gube isto tako svoje ljudske vrline?

— Razume se da dh gube.

— A pravičnost svakako spada među ljudske vrline?

— Spada.

— Pa onda je jasno da ljudi postaju nepravični kad im se čini zlo?

— Sasvim jasno.

— Mogu li onda muzičari pomoću muzike načiniti nekog nemuzikalnim?

— Ne mogu.

— Mogu li učitelji jahanja, služeći se veštinom jahanja, načiniti nekoga rđavim jahačem?

— Nipošto.

— A pravičan čovek, radeći pravično, može li učiniti nekog nepravičnim? Ili, uopšte uzev, mogu li dobri
d ljudi vrlinom načiniti nekoga rđavim?

— Pa to je nemoguće.

— Toplota, mislim, ne rashlađuje; to čini hladnoća?

— Da.

— I ne vlazi suvoća, nego vlaga?

— Tako je.

— Isto tako i dobar čovek ne čini zlo; to radi rđav.

— Jasno.

— A pravičan čovek je dobar?

— Razume se.

— Pa onda, o Polemarhu, činiti zlo nije osobina pravičnog čoveka, i on ne škodi ni prijatelju, niti bilo kome drugom čoveku. To je osobina nepravičnoga.

— Mislim da imaš potpuno pravo, o Sokrate — odgovori on.

e — Ako je neko rekao da je pravišа onaj ko svakome vraća dug, i ako je time mislio ovo: pravičan čovek je dužan da škodi neprijateljima, a da koristi prijateljima, taj nije bio mudar, jer nije govorio istinu. Mi smo videli da pravičan čovek uopšte nikome ne škodi.

— Slažem se — reče Polemarh.

— Hajde, onda, da zajedno poreknemo — rekoh — ako neko tvrdi da je bilo Simonid, ili Pitak, ili Bijant, ili koji drugi mudrac ili čestit čovek to rekao.

— Ja sam — odgovori Polemarh — spreman da to
zajedno s tobom poreknem.
336 — A znaš li, možda — upitah ga — kome pripisu-
jem reci da je pravično koristiti prijateljima i škoditi
neprijateljima?
— Kome? — zapita on.
— Mislim da je to izreka Perijandrova, ili Perdi-
kova, ili Kserksova, ili Ismenije Tebanca,[12] ili drugog ne-
kog bogatog čoveka, koji je mislio da mnogo može.
— Pravu istinu govoriš — reče on.
— Dobro — odgovorih. — Došli smo do zaključka
da pravičnost nije to. Da li bi neko mogao reći da je ona
nešto drugo?
b X. Za vreme našeg razgovora Trasimah je često
pokušavao da uzme reč. Njegovi susedi, međutim, spre-
čavali su ga, jer su hteli do kraja da čuju naš razgovor.
Kad smo mi završili i kad sam ovo rekao, nije mogao
više da se uzdrži, nego se povio kao divlja zver i skočio
prema nama kao da hoće da nas rastrgne. I ja i Pole-
marh se u strahu razbegosmo, a on uzviknu stojeći u
sredini između nas dvoje:
c — Kakve se tu gluposti brbljaju, o Sokrate? I što
se udvarate jedan drugome glupim razgovorima? Ako
hoćeš zaista da saznaš šta je to pravičnost, nemoj samo
da zapitkuješ i da hvalisavo protivrečiš kad neko odgo-
vara. Ti znaš da je lakše pitati nego odgovarati, zato i sam
odgovaraj i reci šta je, po tvom mišljenju, pravičnost.
Ali mi nemoj tvrditi da je pravičnost dužnost, ili korist,
ili ono što je od koristi, ili što donosi dobit, ili što po-
d maže. Što kažeš kaži jasno i tačno, jer ja neću primiti
ovakva brbljanja.
Iznenadili se kad čuh ovo i u strahu pogledah u
njega. Da nisam ja prvi pogledao njega nego on mene,
mislim da bih zanemeo od njegovog pogleda.[13] Ali ja
pogledah u njega čim je počela da ga obuzima ljutnja.
e Tako sam mogao da mu odgovorim, i drhteći rekoh:
— Nemoj se ljutiti na nas, o Trasimaše! Ako ja
i ovaj ovde pogreširno raspravljajući, znaj da grešimo
protiv svoje volje. Kad bismo tražili zlato, nemoj misliti
da bismo jedan drugome pravili komplimente, a pri tom
propustili priliku da ga i pronađemo. A kad tražimo pra-
vičnost, stvar mnogo dragoceniju nego što je zlato, mi-
sliš li da ćemo biti tako nerazumni da iz učtivosti pro-
pustimo i najmanju stvar, a da je ne izvedemo na či-
stinu. Ti je možda i poznaješ, prijatelju, ali mi je, čini
mi se, ne možemo pronaći. Vi, pametni, pre nego što se
337 na nas naljutite, morate imati sažaljenja prema nama.
XI. Tada se on podrugljivo nasmeja i reče:
— Tako mi boga, ovo je ona uobičajena ironija[14]
Sokratova. Znao sam ja to i ovima ovde unapred rekao
da ti nećeš hteti odgovoriti, da ćeš se praviti nevešt i da
ćeš pre učiniti sve drugo nego što ćeš odgovoriti ako te
neko zapita.
— Mudar si, zaista, o Trasimaše — rekoh ja. — Ali
kad bi ti nekoga upitao koliko je dvanaest, pa mu odmah
b unapred rekao: „samo mi nemoj kazati, čoveče, da je
dvanaest dvaput šest, ili triput četiri, ili šest puta dva,
ili četiri puta tri, jer takvo brbljanje neću primiti", ti
bi, mislim, dobro znao da ti niko neće ni odgovoriti na
tvoje pitanje. A kad bi ti on rekao: „Šta želiš o Trasi-
maše? Da ne smem dati odgovor kako si ga ti kazao?
Pa zar ni onda ne, o čudnovati čoveče, ako je on pravilan?
Zar treba da kažem nešto drugo što nije istinito? Ili šta
c hoćeš?" Šta bi ti njemu na to odgovorio?
— Dobro! Zar se ovo može uporediti sa onim?
— Zašto da ne? — rekoh ja. — Iako to nije isto,
ipak se onome koga pitaš čini otprilike tako i misliš li
ti da on neće reći svoje mišljenje, ako ga ima, pa bilo
da mu to zabranimo ili ne?
— A zar ćeš i ti tako učiniti? — reče Trasimah. —
Hoćeš li odgovoriti uprkos mojoj zabrani?
— Ne bih se čudio — rekoh mu — kad bih to uči-
nio pošto razmislim.
d — A šta će biti ako ja znam neko drugo i bolje
tumačenje pravičnosti nego što su sva ova? Šta će
onda biti?
— Šta drugo nego ono što dolikuje onome ko ne
zna — odgovorih ja — a meni se pristoji da naučim od
onog ko zna. I ja ću tako učiniti.
— Veoma si ljubazan — reče on. — Ali za učenje
moraš platiti![15]
— Da, samo kad steknem novaca.
— Pa imaš ga — umeša se Glaukon. — Što se
novca tiče, Trasimaše, samo kaži! Mi ćemo svi platiti
za Sokrata.
e — Dabogme — reče on — da bi Sokrat radio kao
što je naučio; neće odgovarati, a odgovore će prihvatiti
od drugih i obarati.

— Ali kako će — počeh ja — odgovarati onaj ko pre svega ništa ne zna riti tvrdi da nešto zna, a, osim toga, ne srne ni reći šta o tome misli, jer mu je jedan tako odličan čovek zabranio da pita ma šta od onoga što misli? Zato moraš govoriti ti, to više odgovara. Ti
338 veliš da znaš i da bi mogao pomoći. Nemoj dakle, drukčije, nego mi učini tu ljubav i odgovori, a nemoj biti toliko sebičan da ne poučiš Glaukona i ostale.

XII. Posle mojih reći zamoliše ga i Glaukon i ostali da to učini. Trasimah je prosto goreo od žudnje da govori i da zasluži pohvalu, verujući da je spremio vrlo lep odgovor. Ali se pravio kao da se još prepire sa mnom oko toga da ja moram odgovarati. Naposletku popusti i reče:

b — U tome je, dakle, Sokratova mudrost: da on sam ne želi druge da pouči, nego da obilazi i uči, a da za to i ne zahvaljuje.

— Da ja od drugih učim, o Trasimaše, to je istina -- odgovorih mu ja — ali što tvrdiš da nisam blagodaran, to lažeš. Ja zahvaljujem kako mogu, a mogu samo hvaliti, jer novaca nemam. Da to rado činim, kad mi izgleda da neko dobro govori, videćeš i sam odmah čim odgovoriš. Ubeđen sam da ćeš dobro govoriti.

c — Slušaj — reče on. — Ja tvrdim da pravično nije ništa drugo nego ono što koristi jačemu. Zašto ne odobravaš? Nećeš?

— Moram prvo razumeti šta misliš — odgovorih ja. — Sad još ne razumem. Ti tvrdiš da je pravično ono što koristi jačemu. Kako to misliš, o Trasimaše? Ako je rvač Pulidamant[14] jači od nas i ako njemu prija gove-dina, onda je ta hrana i za nas, koji smo slabiji od njega,
d prikladna i pravična. Zar ne tvrdiš to?

— Strašan si ti, Sokrate! Moju rečenicu shvatio si tako samo da bi je mogao napasti.

— Nikako, dragi moj — odgovorih ja — već reci jasnije šta misliš.

— Zar ne znaš da u mnogim državama vlast drže tirani, u drugima narod, a u trećima opet plemstvo?

— Znam.

— Zar u svakoj državi nije baš vladajući elemenat onaj najjači?

— Svakako.

e — Svaka vlast, opet, pravi zakone u svoju korist: demokratija demokratske, tiranin izdaje monarhističke zakone, a tako čine i ostale vlasti. Za ono što je njima korisno vele da je pravo podanika, kome se ovi imaju pokoravati, i ako ga ko prekorači, onda ga kažnjavaju kao čoveka koji je prestupio zakone i počinio krivicu. Tako ja mislim, najdraži moj, kad kažem da sve države podjednako sude o pojmu pravičnosti: da je pravičnost
339 od koristi za državnu vlast. Jer ta državna vlast vlada u državi i tako će svako, ko dobro razmisli, uvideti da je baš svuda pravično ono što ja velim: ono što koristi jačemu.

— Sad razumem šta misliš — rekoh ja. — Potrudiću se da shvatim da li je to tačno ili ne. I ti si, Trasimaše, odgovorio da je pravično ono što je korisno. A meni si zabranio da tako odgovorim. Ali ti si tome dodao: što je korisno jačemu.

b — Možda je to neki sasvim beznačajan dodatak.

— Nisam siguran da možda nije baš vrlo važan. Ali je jasno da moramo razmisliti govoriš li pravo. Jer kako se i ja slažem sa tim da je pravično u isto vreme i korisno, a ti dodaješ i tvrdiš da je korisno za jačega što ja ne znam, onda treba to da ispitamo.

— Ispitaj! — reče on.

XIII. — Hoću — odgovorih. — Reci: zar ne tvrdiš da je pravično i pokoravati se vladarima?

— Razume se da tvrdim.

c — Jesu li vladari u svakoj državi nepogrešivi, ili mogu i grešiti?

— Mogu i grešiti, naravno.

— Ako pokušaju da donesu zakone, onda su neki od ovih pravi a neki ne?

— Tako mislim.

— A da li doneti prave zakone znači doneti takve koji će njima koristiti, a neprave takve koji im neće koristiti? Da li tako misliš?

— Upravo tako.

— A zakona koje oni donesu moraju se podanici pridržavati. Jesu li onda oni pravični?

— Razume se.

d — Po tvojim recima, dakle, nije pravično samo činiti ono što koristi jačemu nego i ono što bi mu moglo škoditi.

— Kako to? — upita Trasimah.

— Tako kako ti tvrdiš, mislim. Hajde da vidimo bolje. Složili smo se u tome da vladari, stvarajući zakone, učine ponekad nešto i protiv svoga dobra, a da

podanici pravično čine ako izvršavaju ono što su vladari
naredili. U tome smo se složili, zar ne?

— Tako je.

e — Onda veruj da smo se složili i u tome da su
radnje koje škode vladaru i jačima pravične. Vladaoci,
naime, ponekad protiv svoje volje izdaju zakone koji
njima škode, a ti tvrdiš da oni koji čine ono što su vla-
dari naredili rade pravično. Pa zar onda nije nužno, o
mudri Trasimaše, da je pravičnost nešto baš suprotno
od onoga što ti tvrdiš? Slabijima je naređeno da rade
na štetu jačih.

340 — Zaista, o Sokrate — reče Polemarh — tako mi
bogova, sasvim je jasno.

— Još ako i ti to potvrdiš — umeša se Kleitofont.

— A zašto je potrebna potvrda? — reče Polemarh.
— Sam Trasimah se slaže da vladaoci ponekad izdaju
zakone štetne po njih same i da je pravično ako se pot-
činjeni upravljaju po njima.

— Trasimah je rekao, o Polemarhu, da je pravično
činiti ono što vladari naređuju.

— A rekao je da je pravično što je od koristi ja-
b čemu, o Kleitofonte? Pošto je izrekao oba tvrđenja, slo-
žio se sa tim da jači ponekad slabijima i podanicima iz-
daju takva naređenja koja se protive njihovoj sopstve-
noj koristi. Iz toga sledi da bi pravično bilo isto tako
ono što koristi, kao i ono što škodi jačemu.

— Ali — reče Kleitofont — pod korisnim za jačeg
on podrazumeva ono što jači misli da bi mu moglo biti
od koristi. Slabiji ima po tome da se upravlja, i to on
smatra za pravično.

— Ali o tome nije bilo govora — odvrati Polemarh.

c — Ništa ne mari — rekoh ja — ako Trasimah sada
tako govori, primićemo i to.

XIV. — Reci mi, Trasimaše, jesi li hteo reći da je
pravično ono za šta jači misli da mu donosi korist, pa
bilo da mu to stvarno koristi ili ne? Možemo li reći da
ti to tvrdiš?

— Nipošto — reče on. — Zar misliš da bih ja mo-
gao nazvati jačim nekog onda kad pogreši?

— Ja sam zaista tako mislio — odvratili. — Pa ti
si se složio sa tim da vladari nisu nepogrešivi, već da i
oni katkad pogreše.[17]

d — Ali, Sokrate, ti si spletkaroš[13] kad tako govoriš.
Zoveš li ti lekara koji u lečenju pogreši baš zbog nje-

gove greške lekarom? Ili matematičara koji pogrešno
računa, baš kad pogreši i pravi te greške matematiča-
rem? Naprotiv, mislim da kažemo: lekar je pogrešio, i
matematičar je pogrešio i prepisivač isto tako. A nije-
dan od njih, u stvari, nikako ne greši, ukoliko zaslužuje
e to svoje zvanje. Tako, strogo uzevši — a ti baš tako stro-
go i uzimaš reči — ne greši ni graditelj. Onaj koji je po-
grešio, učinio je grešku zato što ga je ostavilo njegovo
znanje, i u tome trenutku on i nije graditelj, već čovek
koji je pogrešio. Graditelj, dakle, ili mudrac, ili vladalac
nikako ne greši onda kad je vladalac, premda bi svako
rekao da je pogrešio lekar i da je pogrešio vladalac. To
341 je otprilike moj odgovor. Strogo uzevši, vladalac, uko-
liko je vladalac, ne greši, a kako ne greši, on izdaje za-
kone u svoju najveću korist, i njih se podanik ima pri-
državati. Kao što rekoh u samom početku: raditi pra-
vično znači raditi u korist jačega.

XV. — Dobro, Trasimaše — rekoh mu ja. — Ti
misliš da ja izvrćem smisao reći?

— Razume se.

— Misliš li da ti ja postavljam pitanja sa zadnjim
namerama i da ti se rugam?

b — Vrlo dobro znam da je tako — odgovori on. —
Ali ti to ništa neće pomoći. Ne možeš me prevariti kako
ne želiš da mi se rugaš i da me recima prisiliš. Ali mi
ništa ne možeš.

— Neću, čoveče dragi, ni pokušavati — odgovorih
ja. — Ali da nam se to ne bi još jednom desilo, objasni
nam da li ti pojmove „jači" i „vladalac" uzimaš u op-
štem ili posebnom smislu, kao što si učinio sada, tvrdeći
da slabiji mora raditi u korist jačega, ako želi da je
pravičan?

— Ja mislim vladaoca u najstrožem smislu reci,
— odvrati on. — A sada se rugaj ili izvrći reci ako mo-
žeš, spreman sam na sve. Ali ovaj put to ne možeš.

c — Zar ti misliš — rekoh — da sam tako lud da
bih pokušavao da ošišam lava i da prevarim Trasimaha?

— Pa ti si to pokušao — reče mi Trasimah — iako
ništa nisi postigao.

— Dosta toga — rekoh. — Reci mi: da li je jedan
lekar u pravom smislu reci onakav kakvog si malopre
pomenuo — trgovac ili treba da neguje bolesnika? Mi-
slim na pravog lekara, na onoga koji je zaista lekar?

— On neguje bolesnike.

— A krmanoš? — Je li pravi krmanoš upravljač brodova ili je mornar?

— Upravljač brodova.

d — Mislim da nije važno što se on nalazi na brodu, jer se zato ne mora zvati mornarom. Ne zove se krmanošem zato što plovi morem, već zbog svoje veštine i upravljanja brodom.

— Tako je.

— Svi ti ljudi, dakle, postižu neku korist?

— Razume se.

— Pa onda je njihova veština zato tu da ovu korist traže i stvore?

— Zato.

— Da li je korist te posebne veštine u nečem drugom, ili u njenom savršenstvu?

e — Kako to misliš?

— Ovako. Kad bi me zapitao da li je telo samo sebi dovoljno, ili zahteva još nešto, odgovorio bih da su mu sigurno potrebne izvesne stvari. Zato je i pronađena lekarska veština što je telo slabo i samo sebi ne može pomoći. Lekarska veština je stvorena zato da pruži ono što mu je potrebno i korisno. Da li ti se čini da sam dobro odgovorio kad ovo tvrdim ili ne?

— Sasvim dobro.

342 — Dalje. Da nije i sama lekarska veština nedovoljna, da joj nije, kao što je očima potreban vid i ušima sluh, potrebna naročita moć kojoj pripada neka nova veština koja stvara korist i koja poučava o njoj? Da li je i u samoj veštini neka nepotpunost i da li svaka veština traži neku novu veštinu, koja će tražiti ono što je za nju korisno, a ova opet jednu novu i tako bez kraja? Ili svaka veština vidi za sebe ono što joj je korisno?
b Ili, pak, ne treba ni sebe, ni koje druge veštine da bi tražila ono što joj je korisno zbog njene nepotpunosti, zato što nijedna veština nije nepotrebna, niti ima kakav nedostatak, i što ne dolikuje veštini da ima drugi zadatak nego da traži korist zbog čega je ona sama tu? A ona sama bila bi bez potreba, bez prekora i greške, dokle god bi bila to što jeste. Je li tako ili nije?

— Tako je.

c — Pa onda lekarska veština ne traži ono što koristi njoj, nego telima.

— Da.

— A veština odgajivača konja ne traži korist za sebe, već za konje; tako i svaka pojedina veština ne traži svoju sopstvenu korist, jer joj ona nije potrebna, već koristi onom predmetu radi kojeg ona postoji.

— Tako izgleda — odgovori on.

— Ali veštine ipak vladaju i zapovedaju onome radi čega postoje, o Trasimaše!

Priznao je i to, ali vrlo teško.

— Prema tome, nijedna veština nije radi toga da koristi vladaocu i jačemu, već da koristi slabijem i onom
d ko od nje zavisi.

Pokušao je da se tome usprotivi, ali se naposletku složio. A pošto se složio, nastavio sam:

— Prema tome, nijedan lekar, ukoliko je lekar, ne misli na svoju sopstvenu korist, već na korist bolesnikovu. Mi smo se složili da je lekar u pravom smislu reci vidar bolesnikov, a nije trgovac. Ili se nismo tako složili?

Potvrdio je da jesmo.

— Pa nije li onda i krmanoš, koji je to u pravom smislu reci, upravljač broda, a ne mornar?

e — U tome se slažemo.

— Takav krmanoš i upravljač neće, prema tome, imati na umu svoju korist i neće izdavati naređenja koja su njemu korisna, nego će misliti samo na korist, i u korist mornara i onih koje vodi.

Jedva je priznao da imam pravo.

— A sada, o Trasimaše — rekoh ja — nema nijednog vladara, ukoliko je zaista vladalac, koji kad izda neko naređenje ima na umu svoju ličnu korist nego misli na korist svoga potčinjenog, onoga za koga stvara. On vodi računa o njemu, i sve što misli i čini odnosi se samo na ono što ovome koristi i odgovara.

343 XVI. Kad smo došli do te tačke razgovora i kad je svima bilo jasno da se rasprava o pravičnome preokrenula upravo u suprotno, Trasimah, umesto da mi odgovori, zapita:

— Reci mi, o Sokrate, imaš li ti dadilju?

— Zašto to? — upitah. — Ne bi li bilo bolje da odgovoriš, umesto što postavljaš ovakvo pitanje?

— Zato što te dadilja ostavlja na miru i ne briše ti nos, iako bi trebalo, jer ne poznaješ ni stado ni pastira."

— Kako sad to? — rekoh.
b — Tako što misliš da ovčari i govedari imaju u
vidu dobro svoga stada ili dobro svojih volova; da ih oni
hrane i brinu o njima, smerajući na nešto drugo, a ne na
dobro svojih gospodara ili na sopstveno dobro; te da i
oni koji u državama upravljaju, na način kako se stvarno
upravlja, imaju nekakve drukčije namere prema onima
nad kojima upravljaju, a ne one iste koje pastiri imaju
prema svom stadu, i da, prema tome, oni brinu i danju i
noću o nečem drugom, a ne o tome kako da sebi samima
c pribave korist. I tako si daleko od pravičnog čoveka i pra-
vičnosti, od nepravičnog čoveka i nepravičnosti, da ne
znaš da su pravda i pravednik u stvari tuđe dobro, da su
oni korist onome ko je jači i ko vlada, a šteta onome ko
je potčinjen i pokorava se. I ne znaš da je nepravda ono
što je tome suprotno, i da, uistinu, gospodari nad onima
koji su naivni i pravični, i da ovi, potčinjavajući se, služe
d na korist onome ko je jači, te ovoga čine blaženim a ni-
kako sami sebe. Eto, Sokrate, najnaivniji čoveče, kako
treba na to gledati, ako hoćeš da uvidiš da je pravičan
čovek, naspram nepravičnog, svuda na gubitku. Prvo već
u međusobnim poslovnim odnosima: kad se dva ortaka,
jedan pošten a drugi nepošten, poslovno razortače, nikad
nećeš naći da onaj pošteni ima više od nepoštenog, nego
uvek ima manje. Zatim i u državnim stvarima: gde god
je reč o nekim porezima, uvek će pravičan čovek, makar
i podjednako imao, platiti više, a onaj drugi manje; ako
e je, međutim, reč o primanju, onda on neće uzeti ništa,
dok će ovaj primiti mnogo. A ako i jedan i drugi imaju
neku državnu službu, onda će pravični imati štete, ako
ni zbog čega drugog a ono zato što svoje sopstvene po-
slove zanemaruje, a od državnih prihoda zato što je po-
šten neće imati ništa. Pored toga će ga omrznuti i ukućani
i poznanici ako ne bude hteo da im dodeli nešto što se
kosi sa poštenjem. Kod nepoštenog će sve to biti upravo
suprotno. Mislim i mislio sam samo na čoveka koji bi
344 bio u stanju da mnogo postigne. Ako želiš poređenje, za-
misli takvog čoveka, i koliko je u životu bolje biti nepo-
šten nego pošten. A najlakše ćeš shvatiti, ako uzmeš kraj-
nje nepoštenje koje od najnepoštenijeg čoveka načini naj-
srećnijeg, a najnesrećnijima opet, one koji su od te ne-
pravde trpeli i koji je neće činiti. A takva je i tiranska
vlast. Ona ne grabi tuđu svojinu, pa da je ona sveta ili
b neposvećena, privatna ili državna, pomalo i krišom, nego

svu odjednom. Ako neko na nepošten način i pojedinačno
prisvoji tuđe pa ga uhvate, kazne ga i prati ga velika sra-
mota. Za takva čoveka kažu da je opljačkao hram,
da je trgovac robljem, nevaljalac, provalnik, lopov.
Onaj, pak, ko ukrade državne pare i porobi sve gra-
đane, dobije mesto ovih sramnih nadimaka naziv sreć-
c nika, čoveka poštovanog ne samo od građana već i od
drugih koji znaju da je u velikoj meri zločinac. Oni koji
grde nepoštenje, ne čine to zato što se boje da ne rade
nepošteno, nego zato što se plaše da zbog nepoštenog
rada ne stradaju. Tako je dovoljno jasno, o Sokrate, da
je nepravičnost jača, slobodnija i silnija nego pravičnost,
i kao što rekoh na početku: pravično je ono što koristi
jačemu, a nepravično što samom sebi donosi koristi i
dobitak.
d XVII. Posle ovih reci htede Trasimah otići, pošto
nam je ćelu svoju priču kao amamdžija bez predaha izlio
preko ušiju. Ali ga prisutni ne pustiše, već ga prisiliše da
ostane i da odgovara na svoje reci. I ja sam ga sam mno-
go molio i rekao mu:

— O strašni Trasimaše, kakav si samo govor odr-
žao, a nameravaš da odeš još pre nego što si nas dovoljno
poučio, i pre nego što sam uvideo da li je tvoje tvrđenje
tačno ili ne. Zar misliš da je to mala stvar raspraviti ova-
e kvo jedno pitanje? Zar ne vidiš da je to način vođenja
života i da bi svaki od nas koji bi se upravljao po tome,
živeo najsrećnijim životom?

— Zar ja drukčije mislim? — odgovori Trasimah.
— Čini mi se — rekoh — da uopšte ne brineš o
nama i da ne mariš da li ćemo, kad ne razumemo to što
345 ti govoriš, živeti gore ili bolje. Zato se potrudi i objasni
nam, dragi prijatelju! Mi ti nećemo zaboraviti ako nama
svima učiniš tu dobrotu. Jer kažem ti, nisam ubeđen i ne
mogu verovati da je nepravičnost korisnija od pravič-
nosti, čak i onda kad bismo nepravičnosti ostavili punu
slobodu i dopustili joj da čini što hoće. Pa dobro, dragi
prijatelju, pretpostavimo da postoji nepravičan čovek i
da mu je omogućeno da čini nepravdu, potajno ili upo-
trebom nasilja, to me ipak ne uverava da će takvom ne-
b pravičnost biti korisnija od pravičnosti. Tako se možda
čini i nekome drugome a ne samo meni. Ubedi nas, dragi
druže, u potpunosti da nemamo pravo kad više cenimo
pravičnost nego nepravičnost!

— A kako ću te ubediti? — zapita Trasimah. — Ako
te nisu ubedile reci koje sam rekao, šta još da uradim?
Da uzmem te svoje reci, pa da ih usadim u tvoje srce?

— Ne, nipošto — odgovorih ja. — Ali se, pre svega,
moraš pridržavati pojma kako si ga definisao, ili, ako ga
promeniš, onda učini to javno i ne zavaravaj nas. Ti već
vidiš, Trasimaše, da se vratimo na ono ranije, da si malo-
c pre odredio pojam pravog lekara, a da se zatim nisi više
tačno pridržavao pojma pravoga pastira. Ti misliš da pa-
stir, koji je to zaista, neguje, doduše, svoje ovce, ali ne
misli o njihovu dobru kao pastir, već kao trgovac na do-
bru gozbu i kako će se ugostiti, ili, pak, kako će mu one
dati dobit. A posao pastirev nema nikakvog drugog cilja
nego da on misli o dobru stada koje mu je povereno. Pa-
stir, pak, kao pastir ne treba da vodi nikakvu drugu brigu
d sve dok u potpunosti odgovara tome zadatku. Mislim da
ćemo se složiti u tome da svaka vladavina, ukoliko je vla-
davina i ukoliko odgovara tome pojmu, treba da misli
samo o dobru podanika i potčinjenih, pa bilo da je to
državno ili privatno delovanje. Zar ti misliš da upravitelji
e država, oni koji su zaista pravi upravitelji, rado vladaju?

— Bogami, tako je, ja to čak i vrlo dobro znam.

XVIII. — Ali zar ti zaboravljaš, o Trasimaše — od-
govorih mu ja — da niko svojevoljno ne prima na sebe
tuđe dužnosti? Da ljudi traže platu pošto oni, kao uprav-
ljači, neće od toga imati nikakve koristi, nego će je imati
346 potčinjeni? Reci mi samo ovo: zar ti ne razlikujemo po-
jedine veštine prema tome kakva im je sadržina? Nemoj
odgovarati protiv svoga ubeđenja, prijatelju, da bismo
došli do cilja!

— Jeste, mi ih prema tome razlikujemo.

— Da li, onda, svaka od njih donosi i posebnu ko-
rist, a ne samo korist uopšte, kao što lekarska veština
donosi zdravlje, krmanoška veština bezbednost plovidbe,
i druge veštine slično?

— Da!

b — A veština zarađivanja donosi zaradu? Jer to je
njen smisao. Ili, možda, smatraš da su lekarska i krma-
noška veština jedno te isto? Ili, ako i sad želiš da tačno
istaknemo razliku, kao što si to ranije hteo: kad bi neki
krmanoš ozdravio zato što mu je prijalo putovanje po
moru, zar ne bi ti kazao da je krmanoška veština ujedno
i lekarska?

— Ne bih nikako — odgovori Trasimah.

— Da li isto tako ne bi rekao da je veština zarađi-
vanja ujedno i lekarska veština, kad bi se neko izlečio
zarađujući novac?

— Ne bih, začelo.

— A da li bi lekarsku veštinu nazivao veštinom za-
rađivanja, kada bi neko lečenjem zaradio novac?

c — Ne.

— Mi se, dakle, slažemo u tome da svaka veština
donosi neku posebnu korist?

— Slažemo se.

— Pa kako svi građevinari imaju neku posebnu ko-
rist za sebe, onda je jasno da im u tome pomaže jedna
stvar, koju oni upotrebljavaju pored svoje veštine.

— Čini se da je tako.

— Korist, pak, koju građevinari imaju, naime, to
što zarađuju novac, dolazi otuda što oni pored svoje ve-
štine primenjuju, da tako kažemo, još i veštinu zara-
đivanja.

Na ovo je Trasimah jedva pristao,

d — Korist, dakle, koju čovek ima od svoje veštine
ne dolazi direktno od nje, već od veštine zarađivanja koja
ide uz onu prvu, i to je zarađivanje novca; ako tačno raz-
mislimo: lekarska veština donosi zdravlje, veština zarađi-
vanja zaradu, građevinska veština kuće, a pored nje ve-
ština zarađivanja donosi zaradu. Tako i sve ostale veštine.
Svaka čini svoje i donosi korist koja leži u njenoj suštini.
Ako joj se ne pridruži veština zarađivanja, kakve će onda
koristi građevinar imati od svoje veštine?

— Izgleda da je neće uopšte imati.

e — A zar on ne čini ništa korisno, ako radi bez na-
grade?

— Mislim da čini.

— Eto, Trasimaše, sad je jasno da nijedno umenje ni
upravljačka delatnost ne koristi samoj sebi nego, što smo
već odavno pokazali, onima na koje se odnosi, priprema i
brine se za njihovu dobrobit, gledajući u ovoj ono što ko-
risti slabijem a ne jačem. Baš zato sam, dragi moj Trasi-
maše, maločas govorio da niko neće zabadava sebi da na-
tovari brigu o popravljanju i ublažavanju tuđeg zla, nego
za to traži nadoknadu i to stoga što onaj koji hoće da
347 tu svoju dužnost obavlja kako valja, i sa spremnošću koja
toj dužnosti odgovara, nikada ne ostvaruje ono što bi za
njega samog bilo ponajbolje, nego radi za dobrobit onih

nad kojima upravlja. Eto zbog čega, kako se čini, treba
onima koji preuzimaju javne službe obezbediti određenu
nadoknadu u novcu ili u počastima, a onima koji ne pri-
hvataju takve dužnosti treba odrediti odgovarajuću
kaznu.

XIX. — Kako to misliš, Sokrate? — zapita Glaukon.
— Obe vrste nagrada su mi poznate, ali mi nije jasno šta
podrazumevaš pod kaznom koju si pomenuo naporedo
sa nagradom,

b — A zar ne znaš koja je nagrada najbolja, za ko-
jom teže i najplemenitiji ljudi kad zažele da se prime
dužnosti? Zar ne znaš da se slavoljublje i gramzljivost
smatraju za sramotu i da su to sramne stvari?

— Znam to.

— Oni koji su dobri ne žele da vladaju radi novca
i počasti — rekoh ja. — Oni ne vole da ih nazivaju nadni-
čarima zato što otvoreno primaju nagradu za svoje vr-
šenje dužnosti, a ne vole ni da ih zovu lopovima zato što
su se na vlasti krišom obogatili. Isto tako ne čine to radi
c počasti, jer nisu slavoljubivi. Zato ih moramo naterati i
zapretiti im kaznom, da bi se primili upravljanja. Zbog
toga se i smatra da je sramota ako se neko primi vlasti
a ne sačeka da bude prinuđen da se primi. A od svih kazni
je najveća ona da budeš pod vlašću goreg, kad već sam
nećeš da vladaš. Toga se i boje plemeniti ljudi, mislim,
kad se primaju vlasti i tada prihvataju vlast ne kao da
su time dobili nešto izvanredno ili zato što će na vlasti
d dobro živeti, nego je primaju prinuđeni i zato što ne
znaju nikog boljega kome bi je mogli poveriti. Jasno je,
dakle, da kad bi postojala država plemenitih ljudi, onda
bi se ljudi borili za to da nemaju nikakve vlasti, kao što
se sada bore za vlast. Tada bi bilo sasvim jasno da pravi
vladalac nije tu zato da se brine o svojoj ličnoj koristi,
već da se stara o koristi potčinjenih. Ja nikako ne prizna-
e jem Trasimahu da je pravično ono što je korisno jačem.
Ali na to ćemo se vratiti docnije. Mnogo važnije je, po
mome mišljenju, ono što je Trasimah rekao na kraju: da
je, naime, život nepravična čoveka bolji nego život pra-
vična. Šta misliš o tome, Glaukone — zapitah ja — za šta
se ti odlučuješ i kako misliš da je pravilnije reći?

— Ja mislim — odgovori on — da se život pravična
čoveka mnogo više isplati.

348 — A jesi li čuo — zapitah ga — koliko je dobrog
naredao malopre Trasimah o životu nepoštena čoveka.

— Čuo sam, ali ne verujem u to — odgovori
Glaukon.

— Hoćeš li da mu, ako nekako možemo da prona-
đemo njegovu grešku, dokažemo da nije u pravu?

— Kako da neću — odvrati on.

— Ako, nasuprot njegovim recima, održimo drugi
govor — rekoh ja — i nabrojimo sva dobra koja pošten
čovek ima, pa onda opet on kaže preimućstva nepoštenog
života, pa opet mi, moraćemo naposletku sabrati dobra
b koja obojica nabrojimo i odmeriti ih, a onda će nam biti
potrebne sudije koje će doneti presudu; ako pak, poku-
šamo da se složimo u raspravi onda ćemo sami biti
ujedno i sudije i stranka.

— Tako je — odgovori Glaukon.

— Kako bi ti učinio? — upitah ga ja.

— Bio bih za ovaj poslednji način — odgovori
Glaukon.

XX. — Hodi, Trasimašc — počeh ja — i odgovori
nam od početka! Ti tvrdiš ovo: krajnja nepravičnost je
unosnija nego krajnja pravičnost?

c — Jeste, to tvrdim, a rekao sam i razloge.

— Kako to onda misliš? Jednu, sigurno, zoveš vrli-
nom, a drugu porokom?

— Da.

— I to, svakako, pravičnost vrlinom, a nepravičnost
porokom?

— Vrlo dobro, dragi! Zato baš i tvrdim da nepra-
vičnost donosi dobit, a pravičnost ne.

— Pa kako to?

— Obratno.

— Onda, znači, pravičnost smatraš porokom?

— Ne, već sasvim običnom glupošću.

d — A nepravičnost vidiš ipak kao nešto prezrenja
dostojno?

— Ne, već kao promišljenost — odgovori Trasimah.

— Nepošteni ti onda izgledaju i pametni i dobri,
zar ne?

— Samo oni koji su u potpunosti nepravični i koji
su u stanju da čele države i narode podvrgnu sebi. Ti
misliš da ja govorim o nevaljalcima? I nevaljalstvo ima
svojih prednosti, samo ako je skriveno i ako ga ne uhvate.
Ali o tome ne vredi govoriti, već o onome što sam rekao.

e — Dobro znam — odgovorih ja — šta si time hteo reći. Ali se čudim kako si mogao da porediš nepravičnost sa vrlinom i mudrošću, a pravičnost sa stvarima suprotnim tome.

— A ja baš tako radim.

— To je već jače, prijatelju — odgovorih ja — i nije lako reći još nešto o tome. Kad bi ti tvrdio da nepravičnost donosi neku korist, a ipak, kao što to i neki drugi rade, priznavao da je ona porok i gadna stvar, imali bismo šta da raspravljamo o tim pretpostavkama. Ali ti sasvim jasno tvrdiš da je ona nešto lepo, nešto silno, i pridaješ joj sve ono što obično pripisujemo pravičnosti.
349 Usudio si se čak da je predstaviš kao vrlinu i kao mudrost.

— U potpunosti pogađaš moje mišljenje.

— Ipak ćemo hrabro pristupiti raspravljanju, ukoliko smatram da stvarao govoriš ono što misliš. Verujem, Trasimaše, da nas bar sad ne vučeš za nos, nego da govoriš ono što zaista misliš da je istina?

— Kakav je značaj toga da li ja mislim tako ili ne? Drži se samo onoga što tvrdim!

b — Nema nikakvog značaja — rekoh ja. — A sada pokušaj da mi odgovoriš na ovo: misliš li ti da pravičan čovek želi da ima kakvu veću korist od drugog pravičnog čoveka?

— Nipošto, jer tada ne bi bio ni dobrodušan, ni čestit građanin.

— A da li bi on hteo da ima kakvu veću korist od neke pravične radnje?

— Ne bi ni to.

— A bi li smatrao za vredno da stekne nešto više
c od nepravičnog i da li bi smatrao ili ne za pravično?

— Smatrao bi — odgovori Trasimah — i odobravao bi, ali ne bi mogao učiniti.

— Ne pitam te to, već da li bi pravičan hteo da nadmaši nepravičnog, a ne pravičnog.

— Hteo bi — odgovori on.

— Dalje. Da li bi nepravičan hteo da pretekne pravičnog ili pravičnu radnju?

— Razume se, jer on sve hoće da nadmaši.

— Nepravičan čovek će, dakle, nadmašiti i nepra-
d vičnog i nepravičnu radnju. On će težiti da uzme u svoje ruke što najviše može.

— Tako je.

XXI. — Recimo ovako — rekoh — pravičan čovek ne nadmaša sebi ravne, već samo one druge, a nepravičan i jedne i druge.

— Tako je. Vrlo dobro si rekao.

— Nepravičan je razuman i hrabar, a pravičan ni jedno ni drugo.

— I to si dobro rekao.

— Prema tome, nepravičan čovek je sličan razumnom i dobrom, a pravičan nije?

— Po sebi se razume da ličiš na onoga čije osobine imaš.

— Dobro! Svaki od njih je onakav kakav je onaj kome je sličan.

— Razume se.

— Pa dobro, Trasimaše! Da li postoje muzikalni i
e nemuzikalni ljudi?

— Da.

— Koji se od njih razume u muziku, a koji ne?

— Muzikalan se čovek svakako razume, a nemuzikalan ne.

— I ukoliko se razume, on je i sposoban? A ukoliko je ne razume, onda je i nesposoban?

— Tako je.

— Tako će isto, valjda, biti i kod lekara?

— Biće isto tako.

— A hoće li, dragi prijatelju, onaj koji se razume u muziku, bolje zategnuti i opustiti žice kad podešava liru nego neko drugi, koji se takođe razume u muziku?

— Mislim da neće.

— Ali će ipak bolje uraditi nego onaj koji je nemuzikalan?

— Bezuslovno.

350 — A lekar? Hoće li on hteti da se pokaže bolji od nekog drugog lekara ili dati neki bolji recept kad propisuje kako treba jesti i piti?

— Neće.

— A hoće li od laika?

— Hoće.

— Razmisli sad da li ti se u celokupnom znanju ili neznanju čini da koji stručnjak želi da zna više i radi bolje nego neki drugi stručnjak? Ili da u istim prilikama uvek isto želi?

— Mora biti tako — odgovori Trasimah.

— A kako nestručnjak? Neće li on hteti da nadmaši
b i stručnjaka isto onako kao i nestručnjaka?

— Hoće.

— A stručnjak je mudar?

— Mislim.

— Mudar je, opet, i dobar?

— Mislim da jeste.

— Dobar i mudar čovek neće, dakle, nadmašivati sebi ravne, nego druge i drukčije.

— Tako izgleda.

— Rđav, međutim, i neznalica činiće to i sa sličnima i sa nejednakima?

— Izgleda.

— Pa dobro, Trasimaše, nepravičan je onaj koji hoće da nadmaši i sebi ravne i one koji to nisu? Jesi li tako rekao?

— Jesam.

c — A pravičan neće nadmašivati sebi ravnog već samo nejednakog?

— Da.

— Pravičan je onda sličan mudrom i dobrom, nepravičan rđavom i neznalici?

— Tako izgleda.

— Složili smo se u tome da je svako onakav kao što je onaj kome je ravan?

— Jeste, složili smo se.

— Pokazalo se, prema tome, da je pravičan dobar i mudar, a nepravičan neznalica i rđav.

XXII. Trasimah je na sve to pristao, ali ne ovako
d lako kao što ja to pripovedam, nego s mukom, protiveći se i znojeći se silno — a bilo je leto. Tada sam prvi put video Trasimaha da crveni. Kad smo se složili da je pravičnost isto što i vrlina i mudrost, a nepravičnost isto što i rđavost i neznanje, nastavio sam:

— Dobro. Ovo je sad u redu. Rekli smo još da je nepravičnost i sila. Sećaš li se, Trasimaše?

— Sećam se, ali meni se nimalo ne sviđa to što sada govoriš i imao bih mnogo šta da kažem. Kad bih, među-
e tim, progovorio, znam da bi ti rekao kako držim besedu. Ili mi dozvoli da govorim koliko hoću, ili pitaj ako želiš da pitaš. A ja ću ti dovikivati: „dobro", kao starim ženama koje pripovedaju priče i davaću glavom znak da li odobravam ili ne.

— AU ne protiv svoga pravog mišljenja — rekoh ja.

— Sasvim po želji, kad mi ne dopuštaš da govorim. Šta hoćeš još?

— Ništa, bogami! Ali ako hoćeš tako, onda tako i radi. Ja ću pitati.

— Pitaj!

— Kao što sam malopre pitao, tako pitam i sada,
351 kako bismo bez smetnje mogli da razmotrimo kakav je odnos između pravičnosti i nepravičnosti. Tvrdi se da je nepravičnost i silnija i jača od pravičnosti. Pa ako je pravičnost mudrost i vrlina, onda će svakako biti jača nego što je nepravičnost, ako je nepravičnost ujedno i neznanje. To je bar svakome jasno. Ali ja ipak neću da primim to tako jednostavno, o Trasimaše, već ću poku-
b sati da ga na ovaj način dokažem. Priznaj eš li da ima nepravičnih država koje teže za tim da nepravično potčine sebi druge države, ili koje su to već učinile i drže ove pod svojom vlašću?

— Priznajem, i to će učiniti baš ona država koja je najsavršenija i najnepravičnija.

— Razumem, tako si ti rekao. Ali ja o tome mislim ovako: može li država koja je pobedila da održi svoju vlast bez pravičnosti, ili je za to potrebna pravičnost?

c — Ako je istina ono što si ti malopre rekao, da je pravičnost mudrost, onda je za to potrebna pravičnost; ali ako je onako kako sam ja tvrdio, onda se traži nepravičnost.

— Veoma se radujem, o Trasimaše, što u znak odobravanja ili neodobravanja ne klimaš samo glavom nego tako lepo odgovaraš.

— To je zato što hoću da ti učinim po volji.

XXIII. — Onda dobro. Ali učini mi i ovo po volji i reci: veruješ li da jedna država, vojska, razbojnioi ili lopovi, ili drugi ljudi koji idu zajedno da učine nešto nepravično, mogu što učiniti ako ujedno i prema sebi samima postupaju nepravično?

d — Ne — odgovori Trasimah.

— A ako ne rade tako? Da li će to postići pre?

— Da.

— Iz nepravičnosti se, o Trasimaše, razvijaju svađe i mržnja i dolazi do međusobne borbe. Ako, pak, jedan prema drugome pravično postupaju — onda vladaju sloga i prijateljstvo. Zar nije tako?

— Može biti, neću da ti protivrečim.

— Pravo imaš, prijatelju. Reci mi još ovo: ako u samoj osnovi nepravičnosti leži to da svuda, gde god se pojavi, stvara mržnju, neće li ona učiniti da se međusobno omrznu svi nepravični ljudi, i robovi i slobodni? Zar neće oni postati nesložni i zar im neće biti nemoguće
e da zajedno žive?

— Biće tako.

— A ako se nepravičnost pojavi među dvojicom zar se oni neće razdvojiti, zar neće mrzeti jedan drugoga i postati neprijatelji jedan drugome i ostalim pravičnim ljudima?

— Postaće.

— A ako je u pitanju jedan jedini čovek, neobični moj prijatelju, da li će nepravičnost onda zatajiti i izgubiti svoju moć?

— I tu će biti onako kao i inače — odgovori on.

— Znači da je njena moć svuda gde se pojavi ista: u državi, porodici, vojsci ili ma gde, da ona, naime, onemogućava rad prvo zato što stvara svađu i nesuglasice,
352 a onda i time što stvara neprijateljstvo među pojedinim članovima protivnika i pravičnih. Ili nije tako?

— Tako je.

— Mislim da će i kod pojedinca činiti sve ono što leži u njenoj suštini. Najpre će ga onesposobiti za rad, jer će u njemu samom stvoriti nesuglasicu i neslaganje, zatim će od njega učiniti neprijatelja i sebi i pravičnima. Zar ne?

— Da.

— Ali i bogovi su pravični, prijatelju, je li?

— Neka budu — odgovori Trasimah.

b — Onda će nepravičan čovek biti i neprijatelj bogova, o Trasimaše, a pravičan čovek njihov prijatelj.

— Uživaj samo u svojoj pobedi! Neću ti se protiviti da me ovdašnji ljudi[20] ne omrznu.

— Hajde, onda, odgovaraj kao i do sada i produži mi radost pobede. Videli smo da su pravični bolji, mudriji i sposobniji od nepravičnih; da nepravični nisu u stanju ništa preduzeti ni sami, ni sa drugima; uza sve to proizvoljno smo pretpostavili da nepravični ljudi uopšte mogu zajednički nešto određeno i trajno uraditi, jer se
c oni ne bi mogli uzdržati da jedni druge ne napadnu, ako bi bili sasvim nepravični. Očigledno je da čak i oni moraju u sebi imati nešto pravičnosti, koja ih sprečava da

ne čine zlo jedni drugima u vreme kada se udruženi brane od spoljašnjih napada. Pravičnost je upravo ono što im omogućuje da nešto zajednički preduzmu. S druge strane, nepravičnost je ono što ih nagoni da čine zla dela, ali ona ih čine samo upola zlim, jer oni koji su u svemu zli i nepravični, ujedno su i potpuno nemoćni da bilo šta
d učine. Tako ja stvar razumem, a ne onako kako si ti govorio u početku. No, sada treba da ispitamo da li je sudbina pravičnih bolja i srećnija od sudbine nepravičnih. To smo pitanje ostavili za kraj. Verujem da jeste, ako se usvoji ono što smo do sada utvrdili. Ipak, tu stvar treba dublje istražiti, jer tu nije reč o nečem nevažnom, nego o tome kako treba živeti.

— Ispituj — reče on.

— I hoću — odgovorih ja. — Reoi mi: ima li konj neku određenu namenu?

e — Ima.

— Da li pod namenom konja ili kog drugog predmeta podrazumevaš ono što jedino ili najbolje pomoću njega možemo da izvršimo?

— Ne razumem te.

— Pa dobro. Da li bi mogao videti nečim drugim, osim očima?

— Ne bih.

— A bi li mogao čuti nečim drugim, osim ušima?

— Ne bih.

— Onda s pravom možemo reći da su ti organi tome namenjeni?

— Razume se.

353 — Dalje. Lozu bi mogao obrezati i mačem, i nožem, i mnogim drugim oruđem?

— Kako da ne!

— Ali mislim da ničim ne bi to učinio tako lepo kao naročitim nožićem koji se baš za to pravi.

— To je istina.

— Zar nećemo onda reći da je on tome namenjen?

— Hoćemo.

XXIV. — Sada ćeš, mislim, bolje shvatiti pitanje koje sam ti malopre postavio. Da li pod namenom jednog predmeta podrazumevamo to da se samo pomoću njega ili najbolje njime može nešto izvršiti?

b — Razumem — reče — i mislim da svaki pojedini predmet ima svoju namenu.

— Dobro — rekoh ja — a da li misliš da svaka stvar, koja je nečemu namenjena, ima i sebi svojstvenu vrlinu? Vratimo se na iste primere! Imaju li oči neku namenu?

— Imaju.

— Imaju li one, prema tome, i sebi svojstvenu vrlinu?

— I vrlinu.

— A uši? Imaju li one neku namenu?

— Da.

— A imaju li i vrlinu?

— I vrlinu.

— A šta je sa ostalim stvarima? Nije li isto.

— Isto.

— Pazi sada. Mogu li oči lepo obavljati ono zašta su
c namenjene, ako nemaju tu sebi svojstvenu vrlinu, nego umesto vrline manu?

— Pa kako bi mogle? Misliš valjda kada bi imale slepoću umesto vida?

— Ne pitam kako se ta njihova vrlina zove, nego kažem da nešto obavlja svoj posao dobro ako poseduje sopstvenu vrlinu, i loše ako je ne poseduje.

— Istinu kažeš — reče on.

— Pa onda će i uši, lišene svoje vrline, loše obavljati svoj posao?

— Svakako.

d — Možemo li taj isti razlog upotrebiti i za sve ostale stvari?

— Što se mene tiče, mislim da možemo.

— Razmisli sada, posle svega: ima li i duša neku namenu koju nijedna druga stvar ne bi mogla ispuniti; kao na primer ovu: brinuti se, upravljati, promišljati i sve ostalo tome slično? Možemo li takvu namenu pripisivati ičemu drugom što nije duša, ili ćemo pak reći da je ona jedino duši svojstvena?

— Ne možemo tako nešto pripisati nijednoj drugoj stvari.

— A život, da li je i on posao duše?

— Naravno da jeste — reče on.

— Ima li onda i duša sebi svojstvenu vrlinu?

— Ima.

— Može li ona, ako je lišena te svoje vrline, dobro obavljati svoj posao, ili je to nemoguće?

— To je nemoguće.

— Nužno je dakle, o Trasimaše, da rđava duša rđavo vlada i upravlja i da dobra duša valjano ispunjava svoju namenu u svemu što preduzdma.

— Nužno je.

— A jesmo li se složili u tome da je pravičnost vrlina, a nepravičnost porok duše?

— Jesmo, složili smo se.

— Prema tome, pravična duša i pravičan čovek živeće dobro, a nepravičan rđavo.

— Po tvojim recima svakako.

— A onaj ko živi dobro, blažen je i spokojan, nasuprot onome ko je u življenju zao.

— Razume se.

— Pravičan je, dakle, srećan, a nepravičan čovek nesrećan.

— Neka bude — odvrati Trasimah.

— Onda, predragi Trasimaše, nikada nije nepravičnost unosnija i korisnija od pravičnosti.

— Neka ovo bude tvoja svečana gozba na današnjoj svetkovini Bendide, Sokrate.

— Ti si je pripremio, o Trasimaše — odgovorih mu ja — pošto si postao blag i prestao da se na mene ljutiš. Pa ipak, gozba nije ispala dobro i to mojom, a ne tvojom krivicom. Ja sam se ponašao kao sladokusci koji, pre no što su čestito pojeli ono što je prvo posluženo, navaljuju na sva jela pred njima i to bez dovoljno probiračkog ukusa. Pre no što smo odgovorili na pitanje šta je pravičnost, koje smo kao prvo bili postavili, ja sam ga napustio i prešao na drugo: da li je pravičnost porok ili vrlina, neukost ili mudrost. Kad je, zatim, pala reč da je nepravičnost korisnija od pravičnosti, nisam se mogao uzdržati da sa onog pitanja ne pređem na ovo, i tako se desilo da posle našeg razgovora ništa ne znam. Jer ako ne znam šta je pravičnost, teško ću znati i da li je ona vrlina ili ne, i da li je srećan ili nesrećan onaj ko je poseduje.

B

KNJIGA DRUGA

St.
357a I. Posle ovih reči mislio sam da je naše ispitivanje
završeno. Ali izgleda da je sve ovo bilo samo uvod.[1] Jer
Glaukon, koji se uvek i u svakoj prilici pokazivao naj-
hrabriji, nije se zadovoljio Trasimahovim porazima, nego
je rekao:

— O, Sokrate, hoćeš li da samo misliš kako si nas
ubedio, ili želiš da nas stvarno ubediš kako je u svakom
b slučaju bolje biti pravičan nego nepravičan?

— Kad bih samo mogao, ja bih to zaista i hteo —
odgovorih mu ja.

— Znači, onda, da ne radiš ono što hoćeš. Reci mi: postoji li neko dobro tako veliko da bismo za njim težili bez obzira na njegove posledice i koje bismo voleli samo i jedino radi njega samoga? Radost, na primer, i nevina zadovoljstva, koja za budućnost nemaju ničeg drugog osim što pričinjavaju radost onome ko ih ima.

— Izgleda da postoji — odgovorih ja na to.

c — A onda, ima li dobara koja volimo i radi njih
samih i radi onoga što pružaju? Na primer: razum, vid,
zdravlje. Ova dobra volimo baš iz oba razloga.

— Tako je — odgovorih ja.

— Znaš li da postoji još i treća vrsta dobara među
koja spadaju, recimo, telesno vežbanje, lečenje bolesnika,
lečenje uopšte i ostali poslovi? Mi bismo rekli da su ta
dobra tegobna, ali da su nam od koristi. Njih mi, doduše,
ne volimo, ali ih ipak volimo radi koristi koju od njih
d imamo i radi drugih stvari koje ona pružaju.

— Dobro, to je treća vrsta. Pa šta dalje?

— A u koju vrstu ubrajaš pravičnost?

358 — U najlepšu, mislim — odgovorih ja — u onu
koju, ako želimo da budemo srećni, moramo voleti i radi
nje same, i radi onoga što nam ona pruža.

— Ali mnogi ne misle tako, nego pravičnost koju, doduše, moramo tražiti radi onoga što nam daje i radi dobroga glasa, ubrajaju u dobra tegobne vrste, a nju kao takvu izbegavaju, jer je po sebi teška i nepoželjna.

II. — Znam da ljudi tako misle — odgovorih ja
— pa je i sam Trasimah baš zbog toga kudi. Ali ja, iz-
gleda, teško mogu nešto naučiti.

b — Hajde, čuj i mene, da vidim hoćeš li se složiti.
Čini mi se da je Trasimah pre no što je trebalo dopustio
da ga opčiniš kao zmiju, a samo dokazivanje nije mi se
dopalo. Hteo bih, naime, da čujem šta su zapravo te dve
stvari, pravičnost i nepravičnost, i kakav uticaj i jedna i
druga imaju na čovekovu dušu: nagradu koju one donose
i njihove posledice ostavićemo zasad na miru. Ako nemaš
ništa protiv, ovaj put ću dokazivati: prvo ću opet početi
c sa Trasimahovim tvrđenjem i odrediću najpre šta je pra-
vičnost i otkuda ona dolazi; zatim ću dokazati da svi
ljudi koji teže za njom, čine to protiv svoje volje, kao da
teže za nečim što je nužno a nije dobro; kao treće, doka-
zaću da s pravom to čine, jer je život nepravičnog čoveka,
kako vele, mnogo bolji i prijatniji nego život pravičnog.
A ja lično ne usvajam to mišljenje, Sokrate! Ali u nepri-
lici sam jer su mi uši pune Trasimahovih i mnogih drugih
d govora. A nikada još nisam čuo onako kako bih ja želeo
da se govori u prilog tome da je pravičnost bolja od ne-
pravičnosti. Hteo bih da neko hvali pravičnost radi nje
same, i mislim da ću to najbolje dokučiti od tebe. Zato
ću ja sada veličati život nepravičnog čoveka[2] i tako ću
ti pokazati na koji način želim da te čujem kako kudiš
nepravičnost a hvališ pravičnost. Da li se to tebi sviđa?

— Potpuno mi se sviđa — odgovorih mu ja — jer
o čemu bi pametan i uviđavan čovek više voleo da govori
i sluša?

e — To je vrlo lepo rečeno — odvrati Glaukon, pa
nastavi: slušaj sada ono što sam ti obećao da ću najpre
govoriti o prirodi i poreklu pravičnosti. Kažu da je po
prirodi dobro činiti nepravdu, a zlo trpeti nepravdu; ali,
kažu dalje, veće je zlo trpeti je nego što je dobro činiti je.
Sve u svemu, pošto se iskusilo i jedno i drugo, došlo se
na kraju do toga da oni ljudi koji nisu mogli nepravdu

359 od sebe odbiti niti je drugome nanositi, shvate da će za sve biti ponajbolje ako se dogovore da ubuduće nepravdu ne čine i ne trpe. Iz toga su onda proizišli zakoni i ugovori, pa je ono što su ti zakoni i ugovori propisivali nazvano pravičnim. Ovo je, dakle, poreklo i suštastvo pravičnosti: ona drži sredinu između najvećeg dobra, koje se sastoji u tome da se nepravda nekažnjeno čini, i najvećeg zla da se na nepravdu ne može odgovoriti osvetom. Budući u tom srednjem položaju, ljudi se priklanjaju pravdi onda kada nepravdu ne mogu ni činiti niti je podnositi,
b a ne zato što bi ona bila neko dobro po sebi. Jer onaj ko nepravdu može činiti i ko je oličenje muškosti, nikada ne bi primao na sebe ugovornu obavezu da nepravdu neće ni činiti ni trpeti je; primanje takve obaveze bilo bi za njega ludost. Eto, Sokrate, šta je pravda i kakvo je njeno poreklo, prema onome što se govori.

III. Da su pravični ljudi pravični samo zato što ne mogu činiti nepravdu, dakle protiv svoje volje, videćemo najbolje iz sledećeg izlaganja: i jednom i drugom, i pra-
c vičnom i nepravičnom, daćemo mogućnost da čine što hoće i pratićemo kuda će ih odvesti strast. Uhvatićemo i jednog i drugog na istom putu težnje za vlašću; svako biće po prirodi teži za vlašću, samo ga zakoni sprečavaju i silom primoravaju da zastane kod ravnopravnosti. Ovoj slobodi i mogućnosti o kojoj govorim najbolje bi bilo kad
d bismo imali onu moć koju je imao stari Liđanin Gig. Taj Gig je bio pastir u službi tadašnjeg lidijskog kralja. Jednom je padala jaka kiša i bio je zemljotres. Tada je pukao jedan deo zemlje i otvorila se pećina baš na onom mestu gde je on napasao stoku. On to primeti, zadivi se i siđe u pukotinu. Tamo je, kaže priča, video čudnovate stvari i jednog šupljeg bronzanog konja. Na tom konju bili su otvori i kad se pastir sagnuo, video je unutra mrtvaca većeg nego što su obični ljudi — tako mu se bar činilo. Leš nije imao na sebi ništa drugo sem zlatnog prstena na
e ruci. On ga uze i iziđe. Tada su se pastiri po običaju skupljali kako bi kralju javili šta se preko meseca desilo kod stada, pa je došao i on i poneo prsten sobom. Dok je sedeo u društvu sa drugima, slučajno okrenu kamen prstena prema sebi i prema unutrašnjoj strani ruke, i smesta postade nevidljiv za one koji su oko njega sedeli, tako da
360 su oni o njemu razgovarali kao da je otišao. I sam Gig se zadivi, uze prsten i ponovo ga okrenu tako da kamen bude spolja: čim ga je okrenuo, postao je vidljiv. Pošto

je izvršio taj opit, pokušavao je da vidi ima li prsten zaista i uvek takvu moć; kad god bi kamen okrenuo iznutra, prema dlanu, postajao bi nevidljiv, a kad bi ga okrenuo spolja bio bi vidljiv. Kad je to video, uspe brzo da postane poslanik kod kralja. Približi se kraljici kao ljubav-
b nik, sklopi sa njom zaveru protiv kralja, ubi ga i preuze kraljevsku vlast. — Kad bi, sad, postojala dva ovakva prstena, pa jedan od njih imao pravičan čovek, a drugi nepravičan, mislim da ne bi bilo tako čvrstog i prekaljenog čoveka koji bi ostao pravičan i hteo da ostavi tuđe na miru da ga ne dira: ta njemu bi bilo moguće da bez bojazni uzima na trgu što god hoće, da ide po kućama i
c da zavodi svaku ženu koja mu se svidi, da ubije i da oslobodi iz okova koga god hoće, ukratko, da radi među ljudima što god hoće kao neko božanstvo. A kad bi ovako radio, zaista ne bi radio ništa drukčije nego što radi onaj nepravični: put i jednog i drugog bio bi isti. Ovo bismo zaista mogli uzeti kao jak dokaz da niko nije pravičan po svojoj volji, nego zato što je na to prinuđen, jer pošten čovek kao takav i ne postoji. Kad god se neko oseti dovoljno jakim da čini nepravdu, činiće je. Svaki čovek
d misli da je nepravičnost sama po sebi mnogo korisnija od pravičnosti, i to pravilno misli, kako bi rekao onaj ko o tim stvarima raspravlja. Kad bi se nekome pružila mogućnost da čini nepravdu, a on to ipak ne bi hteo da radi, niti bi prisvojio sebi tuđu svojinu, on bi za sve koji nešto razumeju bio najveći bednik i pravi glupak. Pred svetom bi ga, razume se, hvalili, lažući se međusobno i to zato što bi se i sami bojali da ne pretrpe nepravdu. Toliko što se toga tiče.

e IV. Sam sud o tim dvema vrstama života koje pomenusmo moći ćemo doneti tek onda kad uporedimo obe ove vrste ljudi među sobom, najpravičnijeg i najnepravičnijeg, inače nikako. Kako ćemo, onda, to porediti? Ovako: niti ćemo nešto oduzeti nepravičnome od nepravičnosti, niti pravičnome od pravičnosti, nego ćemo zamisliti da je svaki od njih savršen u svojim težnjama. Neka najpre nepravičan čovek radi onako kao što rade veoma sposobni
361 stručnjaci: kao što pravi krmanoš ili lekar odmah oseti šta je u njegovoj veštini nemoguće a šta moguće, pa, prema tome, drugo preduzima a prvo propušta, i kao što je on sposoban da ispravi ako je nešto pogrešio — tako i nepravičan čovek mora da ostane prikriven sa svojim nepravdama, i da svako delo preduzima mudro, ako želi da

u našim očima ostane nepravičan. Ako ga, međutim,
uhvate, onda ga treba smatrati nesposobnim. Vrhunac
b nepravičnosti je u tome da izgledaš pravičan a da to nisi.
Mi savršeno nepravičnom čoveku moramo, dakle, pridati
i savršenu nepravičnost, kojoj ne smemo ništa oduzeti,
a njemu moramo dopustiti da pomoću najnepravičnijih
postupaka stekne glas pravičnog čoveka, a, ukoliko je ne-
što pogrešio, mora biti u stanju da to popravi, pošto, ako
nešto od njegovih nepoštenih poslova iziđe na videlo, mo-
ra umeti da govori ubedljivo, mora umeti da silom i hrab-
rošću uradi sve za što je potrebna sila, i mora umeti da
stekne prijatelje i bogatstvo. Takvome čoveku, kakav je
ovaj koga smo opisali u našem razgovoru, postavimo na-
suprot pravična čoveka, koji, kako veli Eshil,[3] ne želi da
c samo izgleda dobar već hoće da bude dobar. Treba mu,
dakle, oduzeti izgled pravičnog čoveka. Jer ako važi kao
takav, onda će mu i počasti i nagrade pripadati zato što
izgleda da je pravičan, pa će biti nejasno da li je on pra-
vičan radi pravičnosti same ili radi počasti i nagrada.
Treba mu, dakle, oduzeti sve, sem pravičnosti, i posta-
viti ga u položaj sasvim suprotan onome koji je ranije
imao. Neka ne čini nikakve nepravde, ali neka ga bije
glas kao da je najveći nepravednik i neka onda dokaže
da mu takve klevete i njihove posledice ništa ne smetaju
d da bi stvarno živeo pravično sve do svoje smrti. Neka,
dakle, ovaj čovek bude samo prividno nepravičan, a stvar-
no pravičan. Tako ćemo imati dva potpuno suprotstavlje-
na slučaja: jedan u prividnoj pravičnosti i stvarnoj ne-
pravičnosti, a drugi u prividnoj nepravičnosti i stvarnoj
pravičnosti. Tada ćemo moći prosuditi koji je od ta dva
načina života srećniji.

V. — Avaj, dragi Glaukone — odgovorih ja — kako
si sjajno istakao razlike između jednog i drugog! Kao
vajar koji iznosi kipove na izložbu.

— Kako sam mogao — odgovori on. — Ako su
e takvi, onda, mislim, neće biti teško dokazati kakav život
očekuje svakog od njih. I to treba da se kaže, a ako bude
izgledalo da je suviše grubo rečeno, znaj, o Sokrate, da
to ne govorim ja nego oni koji nepravičnosti daju pred-
nost nad pravičnošću. Oni će reći da će pravičan čovek
biti bičevan, mučen, bacan u tamnicu, oslepljen na oba
362 oka, i posle svih tih muka, najzad još i razapet na krst,
i da će shvatiti kako ne treba želeti da se zaista bude
pravičan, nego je bolje samo se činiti takvim. Eshilove

reci bi se, međutim, pre mogle primeniti na nepravičnog.
Jer nepravičan čovek, reći će on, ako je zaista a ne samo
prividno takav, neće hteti da samo izgleda takav, nego će
hteti da takav i bude:

duša njegova je brazda duboka i plodna,
*iz nje niču odlučne misli**

Kako će ga smatrati za pravičnog, doći će najpre u dr-
žavi do vlasti, a zatim će uzeti ženu iz porodice koju sam
bude izabrao, i svoju decu venčavaće kako bude hteo,
trgovaće i družice se s kim god bude hteo, a pored toga
će imati koristi od svega, jer će se koristiti time što ne
preza da učini nepravdu. Pobediće svoje neprijatelje i
prevazići će ih u svakom takmičenju, privatnom ili držav-
c nom, pa, pošto će prevazići sve, biće bogat i činiće dobro
svojim prijateljima, a škodiće neprijateljima, prinosiće
obilne i sjajne darove i žrtve bogovima i tako će, mnogo
bolje nego pravičan čovek, služiti bogovima i ljudima
kojima je naklonjen. Na taj će način, što je sasvim pri-
rodno, postati veći ljubimac bogova nego onaj pravičan.
Svet kaže, Sokrate, da su i bogovi i ljudi za nepravičnoga
čoveka spremili mnogo bolji život nego za pravičnog.

d VI. Posle ovih Glaukonovih reci nameravao sam da
mu nešto odgovorim, ali me njegov brat Adeimant pre-
duhitri:

— Misliš li, Sokrate, da je dovoljno jasno obrazlo-
žio svoj govor?

— Ma čime? — upitah ja. — Nije rekao baš ono
što je najpre trebalo reći. Poslovica veli: neka jedan brat
pomaže drugome. Tako i ti priskoči u pomoć ako je on
što izostavio. Ali već samo ono što je rekao dovoljno je
da me sasvim dotuče i onemogući mi da pravičnosti pri-
skočim u pomoć.

A on će na to:

e — Ne, ne, nego saslušaj još i ovo. Da bi bilo jasnije
šta ovaj Glaukon želi, moraćemo se pozabaviti i suprot-
nim od onoga što je on rekao, dakle onim šta ljudi kažu.
Očevi kazuju svojim sinovima, a to čine i svi oni koji se
o nekome brinu, da treba biti pravičan, i pri tom ne hvale
363 pravičnost kao takvu, nego njen uticaj na dobar glas, a
onaj ko uživa glas pravičnog čoveka, dolazi do vlasti,
može se otmeno oženiti i dobiti sve što je Glaukon malo-
pre pomenuo kao posledicu dobroga glasa i pripisao ne-
pravičnom. Još se dalje redaju ova preimućstva: kaže se
da ih bogovi cene, i nabrajaju mnoga dobra za koja vele

da ih bogovi dele pravednim ljudima. Tako kažu i plemeniti Hesiod i Homer. Prvi veli kako bogovi daju pravič-
b nima da im hrastovi

sasvim pri vrhu rađaju žir a u stablu su pčele.
Ali su vunate ovce otežane runima teškim?

i imenuje mnogo drugih sličnih stvari. Tako i ovaj drugi:

kao slava vladara neporočna, koji nad ljudima bogobojažljivo vlada, nad ljudima jakim i mnogim, budno štiteći pravdu, te zemlja nosi mu crna pšenice, rada mu ječma,
c *a voćnjaci puni su roda, stoka mu svagda se množi, a more daje mu ribe.*[6]

Musej i njegov sin[7] obećavaju još lepša dobra nego bogovi. Oni pravedne ljude recima dovode u Had, posađuju ih za sto, spremaju im gozbu i ostavljaju ih tu da ukrašeni vencima zauvek piju i misle kako je najlepša nagrada
d za vrlinu večito pijanstvo. Drugi, opet, govore o još većim nagradama bogova: kažu da potomstvo i rod pravednoga i čestitoga čoveka ostaju i ne izumiru.[8] Ovako i slično uznose pravičnost. Nepravedne i nepoštene ljude, međutim, zakopavaju u nekakvo blato dole u podzemlju i primoravaju ih da nose vodu u situ, a, još dok su živi, govore o njima ružno i izmišljaju[9] sve rđave stvari koje je
e Glaukon pomenuo kad je bilo reci o čoveku pravičnom koga ljudi smatraju nepravičnim. Drugo nemaju šta da kažu. Tako, dakle, stoji sa hvalom i kuđenjem.

VII. Pored ovih shvatanja o pravičnosti i nepravičnosti treba da ispitaš, o Sokrate, i druga, ona koja ljudi
364 imaju svaki za sebe, a mogu se čitati i kod pesnika. Svi jednoglasno pevaju da su umerenost i pravičnost, doduše, vrlo lepe stvari, ali mučne i pune tegoba, dok su neumerenost i nepravičnost slatke i prijatne, samo ih javno mišljenje i zakon zabranjuju. Pa ipak vele da je nepravičnost uglavnom korisnija od pravičnosti, kažu da su bogati lopovi i oni koji inače imaju moć srećni i spremni su uvek da im ukazu počasti i u ime države i privatno. Na-
b suprot tome, slabe i siromašne preziru i gledaju ih sa visine, iako se slažu u tome da su oni bolji nego oni prvi. A najčudnije su predstave koje ljudi imaju o bogovima i o vrlini: tako, na primer, mnogim vrlim ljudima bogovi šalju tobož nevolje i težak život, a rđavim, naprotiv, dobar. Sa svoje strane, varalice i vrači[10] obijaju pragove

bogataša i uveravaju ih da su prinošenjem žrtava i bajanjem dobili od bogova moć da im, pomoću ritualnih igara, pribave oproštaj za nepravde koje su počinili oni
c sami, ili njihovi preci. Tome dodaju da će, uz malu nagradu, uvaliti nekog njihovog neprijatelja u nesreću, bez obzira da li je taj pravičan ili nepravičan, jer, vele, raspolažu magijskom veštinom i veštinom bajanja pomoću kojih mogu uticati na bogove da učine ono što oni tim načinom od njih zahtevaju. Za to što obećavaju, navode pesnike kao svedoke. Da bi pokazali kako je zlo lako pristupačno, navode ove Hesiodove reci:

Zla mnoga je lako postići;
d *Put do njih je glatak, a kraj gde stanuju blizu.*
Ali pred vrlinu bogovi znoj postaviše[11]

i nekakav strm i dug put.[12] Da bi opet pokazali kako ljudi mogu bogove umilostiviti, za svedoka navode Homerove reći:

i sami se bogovi
mogu ganut', u kojih su veće čast, vrlina i snaga.
I njih gledaju ljudi da mirisnim okrenu kadom,
e *molbama tihim, žrtvom levanicom i dimom od žrtvi*
molec se kad ko prestupi što i sagreši štogod?[13]

A spominju i mnoštvo knjiga Museja i Orfeja, decu meseca i devet Muza. Pozivajući se na te autoritete, oni uveravaju ne samo pojedince nego i ćele države da živi i mrtvi mogu dobiti oproštaj i očišćenje za nepravedna dela pomoću žrtvovanja i ritualnih igara.[14] Oni još govore da izabranici, tj. oni koji učestvuju u misterijama i posvećeni su
365 u njih (tzv. *(teletai),* bivaju pošteđeni od zla na onom svetu, dok one koji to ne čine očekuju tamo strašne kazne.

VIII. — Šta misliš, o Sokrate, kako utiče na duše mladića kad slušaju takve i tolike priče o vrlini i poroku i kakvu počast odaju ovima bogovi i ljudi? Mislim, mladići koji su daroviti i sposobni da na prvi pogled iz svih tih priča izvedu zaključak o tome kakav mora da bude čovek i kako mora da se upravlja u životu da bi postigao da
b najlepše živi? Verovatno bi takav mlad čovek samom sebi govorio kao Pindar:

Da li pravo da se penjem dvoru uzvišenom koji nastanjuje Pravda, ili da krenem niza stranu stazama krivudavim, ne bih li tako proživeo do kraja?[15]

Sve što se govori potvrđuje da mi ništa ne koristi ako
sam pravičan, ukoliko nisam na glasu kao takav, jer ću
u tom slučaju doživeti samo muku i štetu. Naprotiv, ako
c sam nepravičan i ujedno vest da o sebi raširim glasine
kao o pravičnom čoveku, u izgledu mi stoji bogovski ži-
vot. Jer, pošto je privid, kako to kažu mudraci,[16] „jači
od istine" i pošto „on srećom gospodari", na njega treba
sve usmeriti; pred svoja vrata i svuda oko sebe treba
postaviti sliku vrline, ali premudrog Arhiloha[17], varalicu
i liju lukavu, treba vući za sobom. Ali, reći će se, neva-
ljalcu nije lako da se večito skriva. Odgovorićemo: u
d velikim poduhvatima ništa nije lako, ali nema druge,
ako hoćemo da idemo stazama na koje ukazuju oni go-
vori. Da bismo izbegli da budemo otkriveni, osnovaćemo
družine sebi sličnih, imaćemo i učitelje koji će nas nau-
čiti da mudro govorimo i varamo na skupštini i u sudu.'[18]
Upotrebi javaćemo onda čas rečitost čas silu da bismo
sebe zaštitili od osvetničkog dejstva zakona. Ali bogove
nije moguće varati i suprotstavljati im se silom. Ako
bogova uopšte i nema, ili ako se oni uopšte ne brinu za
e ljudske stvari, nije ni potrebno da se mučimo oko skri-
vanja. Ako bogovi postoje i ako se za ljude staraju, sve
što o njima znamo naučili smo iz raznih pripovedanja i
od pesnika koji su načinili njihove genealogije;[19] a baš
ovi kažu da se bogovi ne mogu zadobiti i privoleti žrt-
vama i prijatnim zavetima i darovima. Pesnicima mo-
366 ramo verovati ili jedno i drugo ili ništa. A ako im mo-
ramo verovati onda nepravdu treba činiti, pa od koristi
koju ona donese treba prineti žrtvu. Ako smo, naime, pra-
vični, bogovi nas neće kažnjavati, ali ćemo ostati bez ko-
risti koju donosi nepravičnost. Ako smo nepravični, onda
ćemo imati koristi, a svojim molitvama uticaćemo na
bogove da nas ne kazne za naše zločine i nepravde. A da
li ćemo u Hadu, na onom svetu, biti kažnjeni za sve što
smo ovde uradili mi sami ili naši potomci? Ne, teletai i
bogovi će nas očistiti od grehova i uzeti nas u zaštitu,
b kako tvrde najveće države, deca bogova: pesnici, i pro-
roci božji.

IX. Koji bismo, prema tome, još razlog mogli na-
vesti da pravičnost treba pretpostaviti najstrašnijoj ne-
pravičnosti? Ako spoljašnjost nepravičnosti prevučemo
lažnom bojom, onda će nam, kako tvrde mnogi i najveći
ljudi i bogovi dati dobro i u životu i u smrti. Kako je
c onda moguće, o Sokrate, da neko, posle svih ovih reci

još hoće da ceni pravičnost kad svako ko je bogat bilo
duhom ili imetkom, bilo svojim zdravim telom ili poro-
dicom, mora da se smeje čim čuje da se veliča pravič-
nost? Čak i kad bi neko mogao dokazati da je pogrešno
ovo što smo rekli i kad bi sasvim jasno video da je pra-
vičnost ipak najbolja stvar, jamačno bi mnogo opraštao
i ne bi se ljutio na nepravične; on bi znao da samo poje-
dinci osećaju odvratnost prema nepravičnosti i da su to
oni kojima su taj dar dali bogovi, i da se samo mali broj
onih koji su naukom postali mudri uzdržava da čini ne-
d pravična dela. Od ostalih ljudi, međutim, nijedan nije
pravičan po svojoj volji, nego kudi postupke nepravič-
nog čoveka iz kukavičluka, ili starosti, ili kakve druge
slabosti, pošto sam nije u stanju da nepravično radi.
I sasvim je jasno da će prvi među njima koji dođe do
mogućnosti počiniti nepravdu, ukoliko bude u stanju da
je počini. A razlog svemu tome leži jedino u onome iz
čega je potekao ceo ovaj razgovor i moj i moga brata
Glaukona, o Sokrate. Niko, o čudnovati čoveče, od svih
e vas, koji se zovete hvalioci pravičnosti, počev od starih
junaka čije su se izreke sačuvale, pa sve do ovih ljudi
danas, nije još kudio nepravičnost kao takvu i nije hvalio
pravičnost kao takvu nego samo slavu, počast i nagradu,
sve ono što se javlja kao njena posledica. A još niko nije
ni u pesmama ni u običnom razgovoru u potpunosti opi-
sao kako obe ove osobine same po sebi, skrivene pred
bogovima i ljudima, utiču jedna kao najveće zlo koje
duša skriva u sebi, a pravičnost kao najveće dobro. Da
367 ste svi vi od samog početka tako govorili i da ste nas kao
mladiće uverili u to, ne bismo se morali čuvati od ne-
pravde drugih, nego bi svako bio čuvar samoga sebe i
čuvao se da ne bi, čineći zlo, bio saučesnik najvećeg zla.
To i još više, o Sokrate, mogli bi o pravičnosti i nepra-
vičnosti govoriti i Trasimah i drugi, i tako na bezobrazan
način — kako se bar meni čini — izokrenuli njihovo pra-
vo značenje. Ja govorim što opširnije mogu, jer želim da
b od tebe čujem suprotno i ne nameravam da bilo šta kri-
jem pred tobom. Nemoj nam, dakle, samo recima doka-
zivati da je pravičnost bolja nego nepravičnost, već pokaži
kakav uticaj imaju i jedna -i druga na čoveka koji te
osobine ima i zašto je, prema tome, jedna od njih vrlina
a druga porok. Pri tom, kao što je Glaukon već rekao,
ne vodi računa o ugledu pred svetom. Ako ni jednoj ni
drugoj ne budeš mogao oduzeti glas koji odgovara istini

i ako ih predstaviš kao da su lažne, reći ćemo ti da ne hvališ pravičnost kao takvu, nego zato što ona tako izgleda, i da ne kudiš samu nepravičnost nego što se ta-
c kvom prikazuje, i oiniće ti se da preporučuješ čoveku da potajno bude nepravičan i slažeš se sa Trasimahom u tome da pravičnost koristi drugome, da je od koristi jačemu, a da nepravičnost samo sebi koristi i pomaže, dok slabijem donosi nesreću. A pošto si se ti već saglasio s tim da je pravičnost jedno od onih najviših dobara koja zaslužuju da budu istražena, ne samo zbog koristi koju od njih imamo nego još više zbog svojstava koja
d ona imaju po sebi, kao vid, sluh, pamet i zdravlje, pa i sva druga dobra koja su to sama po sebi a ne po izgledu, hvali onda pravičnost upravo po tome što je ona sama po sebi korisna za onoga koji je ima, a kudi nepravičnost na isti način, po tome što je ona sama po sebi štetna. Drugima ostavi pohvale koje se zasnivaju na nagradama i mnenjima. Jer, ja bih možda mogao podneti da neko drugi hvali pravičnost i kudi nepravičnost po njihovim spoljašnjim efektima, ali tebi to ne bih oprostio, osim ukoliko bi ti sam hteo tako nešto. Jer, ti se celog svog
e veka nisi bavio ničim drugim nego upravo tim. Ne ograničavaj se, dakle, na to da nam pokažeš da je pravičnost bolja od nepravičnosti; omogući nam da uvidimo posledice i jedne i druge, bez obzira da li su one bogovima ili ljudima poznate ili nepoznate, kao i to šta one proizvode same po sebi u dušama onih u kojima borave, razjasni nam zbog čega je jedna dobro a druga zlo.

X. — Ja sam se uvek divio Glaukonovoj i Adeimantovoj obdarenosti, a sada, kada sam to čuo, vrlo se obra-
368 dovah i rekoh: Nije loše o vama, deco slavnoga muža, obožavalać[20] Glaukonov spevao početak elegije, pevajući o vašoj slavi u bici kod Megare:

deco Aristonova, slavnoga muža bolansko koleno

To je, mislim — prijatelji moji — vrlo dobro rečeno. Jer u vašoj obdarenosti doista mora biti nečeg božanskog, ako niste uvereni da je nepravičnost bolja od pravičnosti, a ipak o njoj možete tako govoriti. Vi zaista nemate toga
b ubeđenja. Ja to zaključujem po vašem karakteru, jer bih po vašim govorima mogao sumnjati u to.[21] Ali ukoliko to više verujem, utoliko sam više u neprilici šta da radim. Ne vidim da bih nekako mogao priteći u pomoć pra-

vičnosti, jer mi se čini da to nisam u stanju. To se vidi po tome što sam pokušavao da, nasuprot Trasimahu, dokažem kako je pravičnost bolja od nepravičnosti, a vi taj dokaz niste primili. A, s druge strane, opet, ne preostaje mi ništa drugo nego da potpomognem pravičnost: bojim se da bi sve dok dišem i dok mogu govoriti bilo bezbožno osta-
c viti je i ne pomoći joj kad se preda mnom grdi. Najbolje je da se borim za nju koliko mogu.

Glaukon i ostali molili su me da pomognem koliko mogu i da ne prekidam raspravu, nego da pronađem šta je pravičnost a šta nepravičnost, i da o koristi koju one donose kažem istinu. Rekao sam ono što sam smatrao za istinu:

— Rasprava koju počinjemo traži, čini mi se, oštar
d a ne slab vid. Meni izgleda da mi nismo sposobni da izvršimo ovo ispitivanje — rekoh — pa radimo kao kratkovidi ljudi, kojima izdaleka pružiš mala slova da ih čitaju; ponekome padne na pamet da su ista slova na nekom drugom mestu veća i da su napisana na većoj tabli, pa je dovoljno pametan, mislim, da najpre raspoznaje ta slova, pa da zatim manja poredi sa njima i vidi jesu li ista.

— Sasvim je tako — odgovori Adeimant. — Ali
e kakve veze ima to sa našim ispitivanjem o pravičnosti?

— Kazaću ti — odgovorih. — Pravičnost je osobina pojedinaca, a postoji li ona i u celoj državi?

— Postoji — odgovori mi on.

— A da li je država nešto više nego čovek?

— Jeste.

— Možda će onda i pravičnost kod većeg biti veća i lakše će se ispitati. Ako dakle želite, ispitajmo prvo šta
369 je ona u državama; zatim ćemo videti i kod pojedinaca, i potražićemo sličnost između veće i manje pravičnosti.

— Mislim da dobro govoriš — odgovori on.

— Da li bismo mogli videti kako postaju pravičnost i nepravičnost kad bismo u mislima pratili postanak države?

— Dabogme da bismo mogli.

— Možemo li se nadati da ćemo lakše naći ono što tražimo kad budemo videli kako je postala država?

b — Mnogo lakše.

— Treba li pokušati da taj zadatak izvršimo? Mislim da to nije mali posao. Razmislite dobro!

— Razmislili smo — reče Adeimant. — Počni, dakle!

XI. I počeo sam:

— Mislim da država nastaje zato što svako od nas nije sam sebi dovoljan nego traži još mnogo šta. Ili misliš da je početak osnivanja države drukčiji?

— Mislim da nije.

c — Ako, dakle jedan drugog uzima, jednog radi ove, drugog radi one potrebe i ako ljudi na taj način i zato što imaju mnogo potreba dovedu na jedno mesto mnogo drugova i pomoćnika, onda mi takvu zajedničku naseobinu nazivamo državom. Je li tako?

— Tako je.

— Ako jedan drugome nešto da, onda mu to daje, a drugo uzima u zamenu verujući da time koristi sebi.

— Razume se.

— Dobro, hajde da u mislima osnujemo jednu državu! Kao što smo videli, nju podiže naša potreba.

— Bez sumnje.

d — Prva i najveća od svih potreba je nabavka hrane radi opstanka i života.

— Tako je.

— Druga je stan, treća nabavka odela i sličnog.

— Tako je.

— A kaži mi — rekoh ja — kako će država biti u mogućnosti da sve to spremi? Jedno će učiniti zemljoradnik, drugo zidar, treće tkač, zar ne? Ili da dodamo odmah još i obućara ili koga bilo od zanatlija koji rade za telesne potrebe?

— Tako je.

— Onda bi najpotrebnija bila država od četiri čoveka ili pet ljudi?

e — Tako izgleda.

— A šta sada? Treba li da jedan od ovih radi sam za sve ostale, da na primer, jedan zemljoradnik nabavlja hranu za četvoricu, da upotrebi četvorostruko vreme i trud oko nabavke hrane i da je onda podeli drugima. Ili ne treba da se brine o ostalima, nego da sam za sebe spre-
370 mi četvrti deo tog žita, za četvrtinu vremena, a od ostala tri dela vremena da jedan deo upotrebi na građenje kuće, drugi za spremanje odela, treći da spremi obuću? Treba li da radi sam za sebe i da ne daje drugima?

Adeimant reče:

— Pa ipak je, možda, ono prvo lakše nego ovo drugo, Sokrate.

— I to je sasvim prirodno, Zevsa mi! Dok ti to govoriš, pada mi na pamet da niko nije po svojoj prirodi sasvim sličan nekom drugom, nego su njihove sposob-
b nosti drukčije, jedan je za ovaj rad, a drugi za onaj. Zar ti ne misliš tako?

— Mislim.

— I kad će jedan rad ispasti bolje? Da li ako jedan i isti čovek radi više poslova ili svaki pojedinac obavlja samo jedan?

— Ako svako vrši samo jedan posao — odgovori on.

— A mislim da je i to jasno da posao propada ako se ne radi u pravo vreme.

— Jasno je.

— Mislim da ono što ima da se izvrši obično ne čeka da radnik ima vremena da ga izvrši, nego radnik
c mora da obavlja posao stalno i ne samo površno.

— Tako je.

— Prema tome će, dakle, svega biti u većoj meri i lepše i lakše ako pojedinac radi posao koji odgovara njegovoj sposobnosti, ako ga vrši u pravo vreme i ako se ne bavi drugim poslovima.

— Sasvim tačno.

— A za sve potrebe koje smo pomenuli, o Adeimante, potreban je veći broj građana, a ne samo četiri građanina. Mislim da zemljoradnik neće sam sebi napraviti plug ako ovaj treba da bude dobar, niti ašov, ni drugo
d oruđe koje je potrebno za zemljoradnju. Tako isto je i sa zidarom, a i njemu su potrebni mnogi predmeti; isto je i sa tkačem i obućarom.

— Istina je.

— Ako, dakle, i građevinari, i kovači i druge mnogobrojne zanatlije postanu članovi naše male države, hoće li se ona time uvećati?

— Da.

— Ali ona još uvek neće biti prevelika ako dodamo još pastire goveda i ovaca i druge ljude koji imaju posla
e sa stokom da bi zemljoradnici imali volove za oranje, da bi se građevinari zajedno sa zemljoradnicima mogli služiti marvom za prenos tereta i da bi tkači i obućari imali kože i vune.

— Ali država nije ni mala ako sve to ima — reče on.

— A podići državu na takvom mestu gde joj uvoz ne bi bio potreban, gotovo je nemoguće.

— Nemoguće je.

— Potrebni će, dakle, biti i drugi ljudi, koji će iz drugih mesta donositi ono što je potrebno.

— Biće potrebni.

— A ako neko ko je taj posao preuzeo dođe praznih ruku i bez stvari koje su tim ljudima potrebne da bi od njih opet odneo ono što je njima potrebno, otići će opet praznih ruku, zar ne?

— Otići će.

— Oni, prema tome, moraju kod kuće spremati ne samo ono što je dovoljno za njih same, već i ono što je i koliko je ovima potrebno.

— Moraju.

— Znači da je u našoj državi potrebno još više zemljoradnika i drugih radnika?

— Da.

— Potrebni su i drugi ljudi koji će potrebne stvari uvoziti i izvoziti. A to su trgovci. Zar ne?

— Da.

— Nama su, dakle, potrebni i trgovci?

— Potrebni su, zaista.

— A ako se trgovina vodi preko mora, biće potrebni još i mnogi drugi koji se razumeju u pomorske stvari.

— Da.

XII. — A šta će biti u samoj državi! Kako će jedan drugome davati svoje proizvode, zbog čega su, u stvari, stvorili zajednicu i osnovali državu?[22]

— Očigledno kupovinom i prodajom — odgovori on.

— Na taj način dobij amo tržište i novac kao određeni znak vrednosti stvari koje se razmenjuju.

— Tako je.

— Ako, sada, zemljoradnik ili koji drugi radnik donese svoje proizvode na trg, a na trgu nema čoveka koji bi hteo da zameni robu za stvari koje su njemu potrebne, hoće li on besposlen sedeti na trgu?

— Nipošto — reče Adeimant — jer će se naći ljudi koji će to videti, i koji će taj posao preuzeti na sebe; a u dobro uređenim državama, to će po pravilu biti oni koji su telesno najslabiji, pa stoga nesposobni za neki drugi rad. Njihov posao će biti da budu na trgu, da kupuju od onih koji imaju šta da prodaju, te da tu robu ponovo prodaju onima koji imaju potrebu da nešo kupe.

— To nam, rekoh ja, stvara potrebu da u našoj državi imamo i trgovce na malo, koji, kupujući i prodajući na trgu, nisu trgovci u pravom smislu te reci. Pravi su trgovci oni koji trguju na veliko, putujući iz jedne države u drugu.

— Tako je.

e — A ima još i drugih radnika, čini mi se, koji, s obzirom na svoje duševne sposobnosti, ne predstavljaju za društvo neku naročitu vrednost, ali koji su, blagodareći svojoj telesnoj snazi, sposobni za svaki težak rad; oni prodaju svoju snagu, a platu koju dobijaju za to nazivaju nadnicom, dok se oni sami, kako mi se čini, nazivaju nadničarima. Zar ne?

— Tako je.

— I nadničari su, kako izgleda, sastavni deo države.

— Da.

— Da li je sada naša država već toliko narasla, Adeimante, da je potpuna?

— Možda.

— A gde je sada u njoj pravičnost i nepravičnost? I sa kojom je od skupina koje smo posmatrali ušla u državu?

372 — Ja ne znam, o Sokrate — reče on — osim ako se nije pojavila kao potreba u njihovim međusobnim odnosima.

— Možda si pogodio — rekoh. — Zato moramo ispitivati dalje i ne smemo popustiti. Prvo da vidimo kako će živeti ljudi koji su se ovako organizovali. Oni će sejati žito, praviti odelo i obuću, graditi kuće i pri tom će leti raditi bosi i goli, a zimi prilično obučeni i
b obuveni, zar ne? Hraniće se spremajući sebi kašu od ječma i brašno od pšenice, i to će onda mesiti i peći, a zatim će najlepše hlebove i kolače stavljati na rogozinu i čisto lišće, pa će polegati po slaku i mirtama i gostiće se zajedno sa svojom decoiri, piće vino i, ukrašeni vencima, pevaće pesme bogovima u počast i prijatno će živeti u zajednici, a dece neće imati više nego što to do-
c pušta njihov imetak, jer će se bojati siromaštva ili rata.

XIII. Tu me Glaukon prekide i reče:

— Ti, dakle, ostavljaš ljude da se goste bez začina?

— Pravo kažeš — rekoh mu ja. — Zaboravio sam da će biti i toga: soli, razume se, i maslina i sira i luka i drugog povrća i sve čega u polju ima za kuvanje, kuvaće. Mi ćemo im izneti i slatkiše; smokve, grah, bob, jagode od mirte, i kestenje će peći u vatri, a uz to će umereno

d piti; tako će provoditi život u miru i zdravlju a umreće,
po svoj prilici, vrlo stari i ostaviće svojim potomcima
isti takav život.
A on:
— A kad bi osnovao državu za svinje, Sokrate, da
li bi svinje mogao drukčije hraniti?
— Kako to, Glaukone? — pitah ga ja.
— Tako! — odgovori on. — Ako nećeš da ljudi žive
sasvim bedno, treba ih smestiti na jastuke, moraju jesti
e za stolom i imati i prismoka i slatkiša kao sada.
— Dobro, razumem. Izgleda da nije dovoljno ako
ustanovimo samo kako postaje država, nego i kako po-
staje bogata i raskošna država. Možda to i nije sasvim
neopravdano, jer posmatrajući takvu državu, možemo
videti kako se pravičnost i nepravičnost pojavljuju u dr-
žavama. Prava država, koja je ujedno i zdrava, čini mi
se ovakva je kakvu smo je sad opisali. Ako biste, među-
tim, voleli da vidimo i jednu nezdravu državu, ništa nas
373 u tome ne sprečava. Jer ni ono što smo dosad pomenuli,
ni način života kako smo ga mi prikazali, pa čak ni sam
način njihovog sopstvenog života neće nekima biti dovo-
ljan nego će tražiti jastuke, stolove i drugo pokućstvo, i
začine, i pomade, i mirise, i hetere, i kolače i sve to naj-
različitijih vrsta. Isto se tako nećemo moći ograničiti
samo na ono što je najpotrebnije, ono što smo već na-
brojali: kuće, odela i obuću, nego će biti potrebno pokre-
nuti i slikarsku veštinu, i zlato, i slonovaču, i nabaviti
druge slične stvari. Zar nije tako?
b — Tako je — odgovori on.
— Pa onda, treba li državu opet povećati? Ona
zdrava država nije više dovoljna, nego se sad mora ispu-
niti gomilom naroda koja u državi nije više radi potrebe,
a tu spadaju, na primer, svi lovci i glumci, mnogi koji
imaju posla sa slikanjem i bojama, mnogi opet koji se
bave muzikom, pesnici i njihovi pomoćnici: rapsodi,
glumci, igrači, preduzimači i zanatlije koji prave sve mo-
guće sprave, a, pre svega, stvari kojima se kite žene. Po-
treban će nam biti i veći broj slugu. Zar misliš da će nam
c biti potrebni i domaći učitelji, dadilje, služavke i soba-
rice, berberi i onda, opet, hlebari i kuvari? Potrebni će
nam biti i svinjari, jer toga u onoj državi nismo imali;
ta nije bilo potrebe. U ovoj državi, međutim, biće nam
potrebne i svinje i druga najraznovrsnija stoka, ako ho-
ćemo da jedemo, zar ne?

— Razume se.
d — Onda će nam, kod takvih načina života, lekari
biti potrebni svakako u većoj meri nego ranije?
— Mnogo više.
XIV. — A i zemlja koja je dotle bila dovoljno velika
da ishrani sve, biće mala i nedovoljna. Kako ti misliš?
— Kao i ti.
— Onda ćemo od svojih suseda odrezati zemlju,
ako želimo da je imamo dovoljno i za pašu i za zemljo-
radnju, a isto će tako oni uzeti od naše zemlje, ako i oni
pređu granice najpotrebnijeg i počnu da teže za ima-
njem bez granica?
e — Tačno je.
— Pa onda ćemo imati da ratujemo, Glaukone, zar
neće to tako biti?
— Hoće, sigurno.
— Nemojmo još govoriti o tome — rekoh — da li
rat donosi dobro ili zlo, već ostanimo pri ovome: pro-
našli smo u čemu je začetak rata, koji je i za države i za
pojedince izvor i povod za zlo.
— Svakako.
— Pa onda naša država mora postati još veća, o
prijatelju, i to ne samo malo nego za čelu jednu vojsku
374 koja će ići u rat i koja će se boriti protiv neprijatelja za
celokupno imanje i za sve što smo upravo pomenuli.
— A zar sami građani nisu u stanju da to učine?
— upita on.
— Ne — odgovorili — ako smo i ti i svi mi imali
pravo u onome što smo tvrdili kad smo najpre osnovali
svoju državu. Složili smo se, ako se sećaš, da jedan čo-
vek ne može dobro obavljati mnoge poslove.
— Pravo kažeš —reče on.
b — A zar ti se ne čini da je ratovanje veština?
— Nesumnjivo je veština.
— Treba li se više brinuti o obućarstvu nego o ra-
tovanju?
— Nipošto.
— A ipak smo, da bi obućarski posao bio lep, za-
branili obućaru pokušaj da ujedno bude i zemljoradnik.
Tako smo i svima ostalima dodelili samo po jedan po-
sao, onaj za koji je svaki od njih izgledao po svojoj pri-
rodi najsposobniji i koji bi imao da obavlja lepo i celog
veka, ne vodeći računa o drugim poslovima i ne propu-
c štajući pravo vreme.[23] A zar nije naročito važno da se

poslovi oko ratovanja pravilno izvrše? Ili je to, možda, tako lako da i zemljoradnik i koji bilo obućar ili neki drugi radnik mogu u isto vreme biti i ratnici, dok, među-
d tim, u igri i kocki ne postaje niko savršen ako se time nije bavio odmalena nego samo povremeno. Da li bi među hoplitima ili u nekom drugom rodu oružja mogao biti dobar ratnik onaj ko bi samo uzeo u ruke štit ili koju drugu ubojnu spravu, i da li bi mogao postati savršen borac onaj ko nema dovoljno znanja i izvežbanosti u rukovanju istim, kad još niko nije postao savršen zanatlija ako je samo uzeo alat u ruke?

— Imaš pravo, jer bi u tom slučaju oruđe imalo presudnu ulogu.

XV. — Ukoliko je, dakle, posao čuvara države važ-
e niji, utoliko on više zahteva da budu oni slobodni od svakog drugog posla i traži od njih utoliko veću veštinu i brižljivost — rekoh ja.

— Tako mislim i ja — odgovori mi on.

— A zar se za taj posao ne traži naročiti prirodni dar?

— Svakako.

— Naš posao bi se sad sastojao u tome da, po mogućstvu, otkrijemo koji i kakve prirode ljudi su pogodni da brane državu.

— Da, to je naš posao.

— Zevsa mi — rekoh — nismo izabrali baš lak posao. Pa ipak, ne smemo očajavati dok god imamo snage.

375 — Ne smemo — reče Glaukon.

— Veruješ li ti — rekoh — da se priroda jednog plemenitog psa, kad je u pitanju sposobnost odbrane, razlikuje od prirode mladog čoveka plemenitog porekla?

— Kako to misliš?

— Ovako. I jedan i drugi moraju biti oštri u zapažaju, okretni da mogu slediti ono što su zapazili, i jaki ako je potrebno da se bore sa onim koga su uhvatili.

— Sve te sposobnosti moraju imati.

— A treba li da budu hrabri, ako već moraju dobro da se bore?

— Razume se.

— Pa hoće li biti hrabro ono stvorenje koje nije žestoko, pa bilo to konj, ili pas, ili koje drugo živo biće? Zar nisi primetio kako je nesavladljiva i nesalomljiva

b žestina[24] koja dušu u kojoj se nalazi čini neustrašivom i nepobedivom?

— To sam primetio.

— Je li ti jasno kakav mora biti borac po svome telesnom sastavu?

— Jeste.

— A što se tiče duševne strane? Mora li da bude odvažan?

— Mora i to.

— Ali Glaukone, ako budu takvi po prirodi, neće li biti divlji jedan prema drugome i prema ostalim građanima?

— Zevsa mi, to nije tako jednostavno.

c — Ali oni moraju biti pitomi prema prijateljima, a prema neprijateljima nemilostivi, inače neće čekati da ih drugi satru, nego će to sami uraditi.

— Imaš pravo.

— Šta da radimo dakle? — rekoh. — Gde ćemo naći i pitomost i ratobornost ujedinjene. Jer je pitoma priroda suprotna ratobornoj.

— Tako je.

— A čuvar ne može biti dobar, ako nema sve ove osobine. Ako je to nemoguće, onda ne bi bilo moguće ni
d da postoji dobar čuvar.

— Izgleda gotovo tako.

Nisam video nikakav izlaz iz toga, ali ipak razmislih o svemu što smo razgovarali i rekoh:

— Sasvim je prirodno što se nalazimo u neprilici, prijatelju. Mi smo se udaljili od slike koju smo pred sebe postavili.

— Kako to misliš?

— Nismo zapazili da zaista ima takvih priroda koje u sebi spajaju obe suprotne osobine, već smo to smatrali nemogućnim.

— A gde?

— Mogli bismo ih naći i među drugim životinjama,
e ali je najbolje ako ostanemo kod one koju smo uporedili sa čuvarom. Dobro znaš kako plemeniti psi imaju tu osobinu da su prema domaćima i poznatima pitomi koliko samo mogu biti, dok su prema nepoznatima sasvim drukčiji.

— Znam.

— Znači da je to moguće — rekoh — i da nije neprirodno ako od naših čuvara tražimo da budu isto takvi.

— Nije.

XVI. — Šta misliš, da li budući čuvar treba, pored odvažnosti, da ima i nečeg mudroljubivog[25] u svojoj prirodi?

376 — Kako to? Ja ne uviđam.

— I to se može videti kod psa — rekoh — to je kod te životinje zaista čudnovato.

— Šta to?

— Ako vidi nekog nepoznatog pobesni, iako mu on ništa nažao nije učinio. A vidi li poznatog čoveka, onda je prema njemu pitom, makar da mu ovaj nikad nije učinio nikakvo dobro. Zar se još nikad nisi tome divio?

— Ja na to još do sada nisam obratio pažnju, ali je jasno da pas tako radi.

— Pa to je, ipak, jedna fina crta i tako reći mudro-
b ljubiva strana njegovog bića.

— Kako to?

— Tako što on razlikuje prijatelja samo po tome što prvoga poznaje a drugoga ne. A ljubav prema znanju sastoji se u tome da se razlikuje poznato od nepoznatog, domaće od tuđinskog.

— Na svaki način.

— A da li je biti željan saznanja i biti prijatelj mudrosti jedno te isto?

— Razume se.

— Možemo li, dakle, i za čoveka mirno reći da, ako
c hoće prema poznanicima i svojima da bude pitom, mora
po prirodi biti prijatelj mudrosti i željan znanja.

— Možemo.

— Onda će dobar i sposoban[26] čuvar države morati da bude i prijatelj mudrosti, i odvažan, i okretan, i jak po prirodi, zar ne?

— Sasvim tako — reče on.

— Znači, moraju imati te osobine. A kako treba ove čuvare odgajati, vaspitavati? Ako razmotrimo to zbog čega i ispitujemo: na koji se način javlja u državi pra-
d vičnost i nepravičnost, onda će našem znanju i to biti
od koristi. Nećemo izostaviti ništa što je potrebno, a nećemo biti ni preopširni.

Tada Glaukonov brat reče:

— Očekujem da će takva rasprava zaista koristiti našem pitanju.

— Pa onda — rekoh — o Adeimante, ne smemo preći preko toga opisa, pa makar on bio i veoma obiman.

— Nikako.

— Vaspitaćemo ove ljude u mislima kao da pričamo priče i nećemo voditi računa o vremenu.

e — Tako treba.

XVII. — Kakvo će, dalje, biti njihovo vaspitanje? Teško ćemo naći nešto što je drukčije od onoga što se tokom vremena ustalilo, a to je: gimnastičko vaspitanje tela i muzičko[27] vaspitanje duše.

— Tako je.

— Hoćemo li vaspitavajući početi sa muzikom pre nego sa gimnastikom?

— Razume se.

— A uz muzičko obrazovanje idu i govori, zar ne?

— Dakako.

— A postoje dve vrste govora: istiniti i lažni?

— Tako je.

377 — U vaspitanju treba primeniti oba, ali prvo one
lažne.

— Ne razumem kako to misliš.

— Zar ne znaš da deci najpre kazujemo mitove? Oni su, tako reći, sama laž, ali sadrže i istinu. A mi kod dece počinjemo sa mitovima, pa onda prelazimo na gimnastiku.

— Tako je.

— Tako sam mislio kad sam rekao da prvo treba početi sa muzičkim vaspitanjem, pa onda sa gimnastičkim.

— Tako je pravilno.

— Sad znaš da je početak svuda najvažniji, a na-
b ročito kod mladog i nežnog bića. Tada se stvara i dote-
ruje oblik, koji hoćemo drugome da damo.

— Na svaki način.

— Da li ćemo onda tako lako dopustiti da deca čuju makar kakve mitove od bilo kakvih pesnika i da prime u svoje duše mnenja suprotna onima za koja mislimo da bi morala imati kad porastu?

— To nipošto.

— Čini se, dakle, da najpre moramo nadzirati mito-
c tvorce, i da treba odvojiti ono što su dobro sročili, a što
nisu, — odbaciti. Odabrane mitove daćemo dadiljama i preporučićemo majkama da ih pričaju deci i da time

više neguju njihove duše nego njihova tela rukama. A od
mitova koji se danas pripovedaju mora se najveći deo
izbaciti.

— Koje to?

— U većim nalazimo i manje — rekoh. — I veći
i manji mitovi moraju imati isti smisao i isto dejstvo. Zar
d ne misliš i ti tako?

— Da. Ali ne vidim koje ti podrazumevaš pod
većim?

— One koje su nam pričali Hesiod, i Homer, i drugi
pesnici. Oni su sastavljali i lažne mitove, pričali ih lju-
dima, a pričaju ih i sada.

— Koje? — upita on — i šta kažeš i kudiš u njima?

— Ono što pre svega i najviše treba kuditi, a na-
ročito kad još priče nisu ni lepo izmišljene.

— Šta to znači?

e — To je kad pesnik, govoreći o bogovima i herojima
kakvi su, napravi rđavo poređenje, kao kad slikar slika
sliku koja nimalo nije slična onima koje je hteo naslikati.

— I pravo je da se tako što kudi. Ali kako to go-
vorimo i na šta se to odnosi?

— Već na prvu i najvažniju priču o najvažnijim
stvarima koju pripovedač nije lepo sastavio, a koja, na-
ime, kazuje da je Uran uradio ono što Hesiod pripoveda
i kako mu se Kron za to osvetio;[23] sama Kronova dela i
378 strahote, koje je propatio od svoga sina, mislim da ne bi
trebalo tako olako pripovedati pred nerazumnom sveti-
nom i nedoraslom decom. Čak i kad bi Kronova dela i
način na koji je njegov sin s njim postupao bili istiniti,[29]
trebalo bi o tome ćutati; a kad bi se o svemu tome ipak
moralo govoriti, to bi trebalo činiti u tajnosti, pred naj-
manjim mogućim brojem slušalaca, od kojih će se pret-
hodno zahtevati da na žrtvu prinesu ne svinju, nego neku
skupocenu i retku zverku, ne bi li se tim načinom što
više smanjio broj slušalaca.

— To su zaista opasne priče — reče Adeimant.

b — Stoga će one, dragi Adeimante, biti zabranjene
u našoj državi. Takve stvari se ne smeju govoriti mladom
čoveku, jer bi u protivnom ovaj mogao pomisliti da ne
čini ništa neobično kad zagazi u najveće zločine i ako
ga spopadne želja za osvetom za nepravde koje mu je
počinio njegov otac, jer bi se u tom slučaju ponašao
kao prvi i najveći bogovi.

— Boga mi — odgovori on — ni meni se ne čini
da ove stvari treba da se iznose kao primerne.

— Niti uopšte da bogovi ratuju protiv bogova, da
c gone jedan drugog i da se međusobno bore. Jer to nije
istina. Mi želimo da budući čuvari države smatraju među-
sobne sukobe za najveću sramotu i da se na njih ne odlu-
čuju lako. Nikako im ne smemo opisivati i slikati borbu
Giganata,[30] ili druge razne borbe bogova i heroja sa njiho-
vim najbližim rođacima. Jer ako hoćemo da ubedimo
decu kako se nijedan od građana nikad nije posvađao sa
d drugim jer je to bezbožno, onda starci i starice, i uopšte
stariji ljudi, moraju to odmah istaći, a pesnici će biti
primorani da svoje pesme pevaju u tom duhu. To što je
sin vezao Heru[31] i što je otac bacio sa neba Hefesta, kad
je ovaj hteo da odbrani majku koju je on tukao,[32] pa
onda borbe bogova o kojima je Homer pevao,[33] te se priče
ne smeju primiti u državu pa bilo da su ispevane u ale-
goriji ili bez nje. Mladi čovek, naime, ne može prosuditi
šta je alegorija, a šta nije, već ono što u to doba sta-
rosti primi u sebe ostaje u njemu tako čvrsto da se više
e ne može izbrisati i ne može promeniti. Zato treba nasto-
jati da ono što najpre čuje bude zaista najlepše od svega
što je ispevano i da neguje kod njih vrlinu.

XVIII. — To ima smisla — reče Adeimant. — Ali
ako nas neko upita koje priče nazivamo dobrim?

A ja odgovorih:

— O Adeimante, mi sada nismo pesnici, ni ti ni ja,
379 nego osnivači države. A osnivači sami ne moraju pevati
pesme, ali moraju poznavati osnovne principe kojih se
pridržavaju pesnici kad pevaju i ne smeju dopustiti da
se radi mimo njih.

— Dobro! Pa kakva bi bila načela za govor o bo-
govima?[34]

— Ovakva, otprilike — rekoh ja. — Bog se uvek
mora prikazati onakvim kakav je, pa bilo da se o njemu
govori u epu ili u tragediji.

— Da to mora.

b — A da li je bog zaista dobar i da li se o njemu
tako mora govoriti?

— Mora tako.

— A dobro biće ne donosi zlo, je li?

— Valjda ne.

— Da li ono što nije štetno škodi?

— Nikako.

— A čini li zlo ono što ne škodi?
— Ni to.
— A ako ne čini nikakvo zlo, onda i ne prouzrokuje zlo?
— A i kako bi?
— Da li je onda korisno ono što je dobro?
— Jeste.
— Dakle, *dobro* je uzrok blagostanja?
— Jeste.
— Pa onda *dobro* nije svemu uzrok, nego je uzrok samo onome što u sebi ima nečeg dobrog, a ne i onome što u sebi nosi zlo.
c — Sasvim tako — reče on.
— Stoga bog, pošto je dobar, nije, kao što misli svetina, uzročnik svih ljudskih sudbina, nego samo malog broja, a većeg broja nije, jer ima mnogo manje dobra no zla. A kao uzročnik dobra ne smemo smatrati nikog drugog do jedinog boga, a za zlo moramo tražiti drugi uzrok, a ne boga.
— Potpuno si u pravu, izgleda — odgovori on.
— Onda takvu grešku ne smemo primiti ni od
d Homera — rekoh — ni od bilo kog drugog pesnika koji greši kad govori da:

Leže bureta dva u Zevsovu dvoru, iz jednog
daje darove zle, a iz drugog darove dobre.
Kome iz bureta oba gromoviti pomeša Zevs,
taj će ovde naići na zlo, a onde na dobro.
Koga obdari bedom, u ruglo uvali toga,
te ga čemerna glad po ubavoj progoni zemlji.[35]

e Ne treba verovati ni u ono što kaže na drugom mestu[36] da je Zevs

uzročnik dobra ali i zla.

XIX. Ako neko[37] kaže da su Atena i Zevs krivi što je Pandar prekršio zakletvu i ugovor, mi to nećemo odobriti. Isto tako ni svađu boginja i pomirenje njihovo po-
380 sredovanjem Temide i Zevsa;[38] ne smemo dopustiti da mladići čuju ni ono što je rekao Eshil:

Sam bog krivicu stvara ljudima,
kad im hoće ognjište da ugasi.[39]

Ako neko opeva Niobine patnje, na koje se navedene reci odnose, ili stradanje Pelopida, ili trojanske borbe, ili

nešto tome slično, ne smemo dopustiti da se kaže kako je to delo bogova, ili ako i jeste božje delo, onda moramo u smislu ovoga što ispitujemo reći da bog radi pravedno
b i dobro, i da stradalnici od te kazne imaju korist. Ne smemo dopustiti da pesnik kaže kako su oni koji su pretrpeli kaznu nesrećni ili da je to bog uradio, a možemo dopustiti da kažu kako su ti stradalnici bili rđavi i zbog svoje zloće nesrećni, a da im je bog učinio dobročinstvo kad ih je pustio da pretrpe kaznu. Ali u potpunosti treba zabraniti da neko kaže kako je bog, koji je dobar, nekome kriv za njegovu nesreću; ako naša država treba da ima
c dobre upravljače, onda i mladima i starijima treba zabraniti da to slušaju, pa bilo da je ono rečeno u poeziji ili u prozi, jer te priče nisu ni pristojne ni nama od koristi, niti se pak međusobno slažu.
— I ja se slažem s takvim zakonom i sviđa mi se.
— Takav bi, dakle, bio zakon o bogovima i jedan od principa kako pripovedači treba da pričaju i pesnici da pevaju: da bog, naime, nije uzrok svega, već samo onog što je dobro.
— Taj princip potpuno odgovara.
d — A koji je drugi princip? Veruješ li ti da je bog čudotvorac i da se, iz rđavih pobuda, može pretvarati u razne oblike, pa bilo da se zaista pretvara i na više načina menja svoj oblik, ili da nas vara pa to samo tako izgleda; ili misliš da je jednostavan i da nikad ne menja svoj oblik?
— Na to ne mogu da odgovorim odmah — reče on.
— Dobro. Ako neko biće menja svoj oblik, da li ga menja samo po sebi i svojom moći, ili to učini neko drugo
e biće?
— Na svaki način drugo.
— A zar savršene stvari nisu najotpornije kada su u pitanju drugi, spoljni uticaji? Kao što se, na primer, telo pod uticajem jela, pića, rada, a svako biće pod suncem, vetrovima i uopšte pod takvim uticajima baš onda
381 najmanje menja kad je najzdravije i najjače?
— Tako je.
— A da li će ti spoljni uticaji moći zbuniti i promeniti baš najhrabriju i najrazumniju dušu?
— Neće.
— Tako isto neće ni spravama, ni kućama, ako su dobro građene i u dobrom stanju, nimalo škoditi vreme i spoljni uticaji.

— Tako je.

b — Sve što je savršeno znači, bilo od prirode ili veštački, ili i po jednom i po drugom, ne popušta ni najmanje uticaju drugih stvari.

— Izgleda tako.

— A bog i njegova priroda su u svakom pogledu savršeni.

— Tako je.

— Onda bi bog najmanje smeo da se menja.

— Tako je.

XX. — Ali, možda sam sebe menja i preobražava?

— Ako se uopšte menja, onda samo na taj način.

— Da li on mora da se pretvori u nešto bolje i lepše, ili u gore i ružnije?

c — Ako se već menja, onda svakako u gore i ružnije, jer mi ne možemo tvrditi da bogu nedostaju lepota i vrlina.

— Rekao je sasvim tačno. Ali, da li će neko, pa bio bog ili čovek, načiniti sebe svojevoljno gorim, Adeimante?

— Nemoguće.

— Pa onda je nemoguće i da bog želi da promeni svoj oblik, nego izgleda da najlepši i najbolji bogovi, ako je to moguće, uvek ostaju u istom obliku

— Po mome mišljenju, mora biti tako.

d — Pa onda, prijatelju, nijedan pesnik ne treba da govori da:

Strancima putnicima i bogovi umeju sami
da se učine slični i u svakom znaju obliku
ići kroz gradove,[40]...

Niko ne treba da laže kako su Protej[41] i Tetida[42] menjali svoj oblik, i niko ni u tragedijama ni u drugim pesmama ne treba da uvodi Heru pretvorenu u sveštenicu koja skuplja darove što

mogu pokloniti život deci Inaha, reke u Argu.[43]

e I neka nam ne pričaju mnoge i ovakve slične priče. Majke, opet, ne bi smele da veruju u takve priče i ne bi smele plašiti svoju decu pričajući im kako neki bogovi noću lutaju okolo pokazujući se u raznim i mnogobrojnim oblicima, jer će time i same huliti na bogove i, u isto vreme, načiniti decu kukavicama.

— To ne bi smele.

— Ako, dakle, bogovi odista ne mogu da se pretvaraju, a nama izgleda da ih vidimo u najrazličitijim oblicima, onda nas oni varaju i čine čarolije?

— Možda.

382 — šta? Zar misliš da bi bog hteo da nas zavara lažnim prikazivanjem pa bilo to rečju ili delom?

— Ne znam.

— Zar ne znaš — rekoh mu ja — da svi bogovi i ljudi mrze istinsku prevaru, ako bismo tako mogli reći?

— Kako to misliš?

— Mislim da u onome što mu je najvažnije i o onome što mu je najvažnije niko namerno ne laže,[44] već da se veoma boji da se tu krije laž.

— I sada još ne razumem.

b — Ti misliš da ja govorim nešto naročito. Tvrdim samo da nijedan čovek ne voli da vara sebe, niti da mu kazuju laž umesto istine, niti da bude u neizvesnosti kad se istine tiče, i da, u tom slučaju, u svojoj duši najdublje mrzi laž.

— Najviše je mrzi tada, svakako.

— A doista bi se to o čemu sam upravo govorio moglo nazvati pravom lažju; mislim na neznanje koje postoji u duši obmanutog čoveka; jer laž u recima samo je imitacija stvarnog stanja u duši i nestvarna slika koja

c nastaje kasnije, a ne prava laž.[45] Zar nije tako?

— Tako je.

XXI. — Pravu laž, znači, mrze ne samo bogovi nego i ljudi.

— Mislim da je mrze.

— Pa ipak, laž u recima je katkad potrebna i kao takva ne zaslužuje mržnju. Zar takva laž nije potrebna protiv neprijatelja, ili čak u saobraćanju sa onima koji se nazivaju prijateljima, kada ovi iz ludosti ili nerazboritosti hoće da počine kakvo zlo? Tada nam laž u recima služi kao nekakav lek, da bismo ih odvratili od njihove na-

d mere. I u mitologijama, o kojima smo maločas govorili, kada ne znamo pravu istinu o davnoj prošlosti, sastavljamo priče koje su što je moguće više nalik na istinit, te i na taj način činimo laž (u recima) potrebnom.[46]

— Zaista je tako — odgovori Adeimant.

— U kojem bi, onda, od ovih slučajeva, laž bila potrebna bogu? Da li bi on, zbog nepoznavanja onog što

se dogodilo u davnoj prošlosti, bio prinuđen da laž prikazuje kao istinu?

— To bi svakako bilo smešno.

— Bog, dakle, nije lažljivi pesnik.

— Mislim da nije.

— Ili, možda, treba da laže zato što se boji neprijatelja?

e — Daleko od toga.

— Ili zbog bezumlja i ludosti prijatelja?

— Bog ne voli nijednog bezumnika i luđaka.

— Ne postoji, dakle, razlog zbog koga bi bog morao da laže.

— Ne postoji.

— Znači da je laž potpuno strana demonskoj[47] i božanskoj prirodi?

— Razume se.

— Jasno je, dakle, da je bog potpuno jednostavan i istinit u delu i u reci i niti se sam preobražava, niti druge laže, ni pojavama, ni recima, ni znacima koje šalje, ni u budnom stanju, ni u snu.[48]

383 — Tako se sad i meni čini — reče on — pošto ti tako veliš.

— Slažeš li se s tim da je ovo taj drugi način na koji treba pevati pesme i govoriti: da, naime, bogovi nisu ni čarobnjaci koji se preobražavaju, niti nas lažima u delu i u recima vode na krivi put?

— Slažem se.

— Iako, dakle, u Homera mnoge stvari hvalimo, nećemo hvaliti i to da Zevs šalje Agamemnonu onakav san,[49] a u Eshila nećemo hvaliti ono mesto gde Tetida kaže da je Apolon na njenoj svadbi pevao o sreći njenoj
b i njenog poroda:

Bez bolesti iiveće dugo.
Sudbu, reče, ima bogougodnu.
I pesmu slave pevao mi na radost.
Verovah da usta Febova ne lažu, jer
proročki im je svojstven dar.
Ali taj pevač, što je s nama na gozbi bio,
i tako pevao, ubica postade
sina mojega.[50]

Kad tako neko govori o bogovima, ljutićemo se na njega i nećemo mu dati hor da svoje delo prikaže,[51] a još manje ćemo trpeti da učitelji to delo koriste u vaspitavanju omladine, jer čuvari naše države treba da budu vaspitani da poštuju bogove, a sami da budu božanski koliko je to ljudima uopšte moguće.

— Potpuno se slažem sa svim načelima i ja bih ih primio kao zakone.

Γ

KNJIGA TREĆA

St.
386a I. — 0 bogovima — rekoh ja — treba otprilike takve priče naši mladići da slušaju i to od malih nogu, kako bi bogove i roditelje mogli poštovati, a međusobnom prijateljstvu i saglasnosti među građanima pridavati najvišu vrednost.

— Mislim da je to dobar način — odgovori on.

— Dalje. Ako treba da postanu hrabri, zar im ne treba pričati takve stvari koje će učiniti da se ni najmanje ne boje smrti? Ili, možda, misliš da je mogao
b postati hrabar onaj ko je taj strah nosio u svome srcu?

— Ne, Zevsa mi!

— Misliš li da se onaj ko veruje u priče o podzemlju i strahotama onoga sveta može osloboditi straha od smrti i da će on biti u stanju da u bitkama smrt pretpostavi porazu i ropstvu?

— Nipošto.

— Čini se, dakle, da moramo bdeti nad onima koji takve mitove pripovedaju i zahtevati od njih da o prilikama u Hadu ne govore ružno, već pohvalno, jer inače neće govoriti ni istinito, ni kako je potrebno onima koji će
c postati ratnici.

— To moramo.

— Onda ćemo sva takva mesta izbaciti, počev od stiha:

više bih voleo biti paor i sluga onom,
koji i sam svoga imanja nema
negoli vladati mrtvima što ne vide sunca}.

d *da se pokaže stan i smrtnog i besmrtnog roda*
truo i strašan, od koga i sami zaziru bozi.[2]

Avaj, i u dvoru Hadovu nekakve duše
ima, i senke ima, al' nikakva nema života,[3]

jedini on da je svestan, a drugi blude ko senke,[4]

duša mu ostavi ude i brzo odleti Hadu
387 *svoju oplakujuc sudbu i ostaviv snagu i*
mladost,[5]

duša odleti pod zemlju tada,
podobna dimu cvrčeć',[6]

Kao što miševi slepi unutra u pećini strašnoj
cvrkom cvrče i leću kad koji spadne sa stene,
gde se u povorci oni sve jedan za drugog drže:
tako su cvrćale duše .. ."[7]

b Zamolićemo, dakle, Homera i druge pesnike da se ne ljute što ta i slična mesta brišemo, ne zato što nisu pesnička, i što mnoštvo ne uživa u tome da ih sluša, nego baš zato što ukoliko su više pesnička, utoliko manje treba da ih slušaju mladići i ljudi koji treba da budu slobodni i da se više plaše ropstva nego smrti.

— Sasvim tako.

II. — Isto tako treba odbaciti sva strašna i grozna imena stvari u podzemlju: dakle Kokit i Stigu,[8] i pod-
c zemne senke i sve te izraze koji kod svih slušalaca izazivaju najveću grozu. Možda je to i dobro, ali se mi bojimo za svoje čuvare da zbog tako groznih stvari ne postanu suviše mlitavi i slabi.

— S pravom se toga bojimo.

— Onda sve to treba odstraniti?

— Da.

— Te priče moraju se onda pričati i pevati na drukčiji način?

— Razume se.

d — Onda nećemo dopustiti ni to da slavni heroji plaču i uzdišu, zar ne?

— Svakako, ako nismo ono prvo, nećemo onda dopustiti ni to.

— Gledaj, dakle, — rekoh ja — imamo li ili nemamo pravo da to izbacimo. Kažemo da pravi muškarac neće smatrati da je za pravog muškarca smrt nešto strašno, čak i kada u boju, tu pored njega, gine njegov drug.

— Slažem se.

— On ne bi nad njegovom sudbinom naricao kao da mu se dogodilo nešto strašno.

— Nipošto.

— Tvrdimo isto tako da je takav čovek u najvećem stepenu sam sebi dovoljan za život i, za razliku od ostae lih, on ponajmanje ima potrebu za drugima.

— To je istina.

— Njemu izgleda mnogo manje strašna mogućnost da bude lišen sina, ili brata, ili imovine, ili čega drugog što je tome slično.

— Zaista, mnogo manje.

— On će, dakle, mnogo manje oplakivati i najspokojnije će podnositi takav događaj, ukoliko ga doživi.

— Svakako.

— Imali bismo, dakle, pravo da izbacimo naricanja znamenitih muževa, ostavljajući to ženama, i to ne onim hrabrijim, kao i onima koji su muškarci, ali loši. Oni za
388 koje kažemo da ih odgajamo za čuvare zemlje, morali bi se stideti da čine tako nešto.

— Sasvim je tako.

— Opet ćemo zamoliti Homera i druge pesnike da ne predstavljaju Ahileja, sina boginje, kako

čas bi na stranu on, a čas bi nauznak leg'o,
a čas na lice, a onda od odra bi ust'o i kren'o,
pa bi žalostan sav uz obalu morsku tumar'o,[9]

b i da ne pričaju kako je obema rukama obuhvatio crni pepeo i sipao ga sebi na glavu,[10] niti kako tuguje i žali, kao što je Homer pevao; ili kako Prijam, srodnik bogova,[11]

sve ih moljaše redom u prašini dok se je valj'o,
svakog junaka on poimence pozivaše tada?[12]

Još usrdnije ćemo ih zamoliti da bar bogove ne predstavljaju kako plaču, i ne govore:

c *Teško nesrećnoj meni, junaka materi jadnoj,*[13]

a ako već govore tako o bogovima, onda da bar najvišeg boga ne predstavljaju onako lažno kao da govori:

Avaj, očima svojim sad vidim dragoga borca
gonjena okolo zida, a moje za Hektora tuži srce![14]

ili:

Avaj, kad mi po sudbi od ruke Patrokla Sarpedon
d *od svih ljudi meni najmiliji, treba da padne!*[15]

III. — Jer kad bi naši mladići, dragi Adeimante, ozbiljno primili sve to, i ako se ne bi smejali takvom nedostojnom govoru, teško da bi iko od njih pomislio da tako nešto njima, kao ljudima, ne priliči, i da bi trebalo sami sebe da ukore, ako govore, ili čine slične stvari. Naprotiv, oni bi, bez ikakvog stida i ustručavanja, i pri najmanjim patnjama kukali i zapomagali.

e — Sasvim si u pravu.

— Ali kako je naše ispitivanje malopre pokazalo, a mi se njega moramo pridržavati sve dok nas neko ne uputi na bolje i lepše, to ne sme biti.

— Zaista ne sme biti.

— A ne treba ni da se bogovi mnogo i rado smeju. Ako se neko jako smeje, onda to izaziva i veliku promenu.

— Tako mi se čini.

— Ne treba, znači, primiti da neko prikazuje pune dostojanstva ljude kako su se predali smehu, a još manje
389 treba tako prikazivati bogove.

— Njih pogotovu ne.

— Onda Homeru nećemo odobriti ni ove reci o bogovima:

blažene bogove sve tada obuze grohotan smeh
gledajuc Hefajsta kako po dvoru hramljući brza.[16]

osim ako treba u njih verovati.

— Ja u to ne verujem — reče Adeimant — i zato
b ne odobravam takve reci o bogovima.

— Utoliko bolje za tebe, jer istinu moramo poštovati. Ako smo ranije ispravno govorili da bogovima laž nije potrebna, a da je ljudima potrebna samo kao lek,[17] onda je jasno da laž treba ostaviti lekarima i da se neupućeni njome ne smeju služiti.

— To je jasno.

— Ako, dakle, ikome dolikuje da laže, onda to pripada vladarima, pa i to jedino na korist države, ukoliko

ovoj preti opasnost od spoljnih neprijatelja ili od sopstvenih državljana. Svima ostalima laž mora biti zabranjena,
c pa ako građanin pred svojom vlašću laže, reći ćemo da je počinio veću krivicu nego bolesnik koji je obmanuo svog lekara, ili učenik koji je pred učiteljem gimnastike prikrio nedostatke svog tela, ili mornar kad krmanošu ne kaže istinu o stanju broda, ili o sebi, ili o posadi.

— To je savršena istina — reče on.

d — Ako, dakle, uhvatimo u laži bilo kog građanina

iz reda zanatlija
vrača, ili lekara, ili tesara,™

onda ćemo ga kazniti zato što u državu kao u lađu unosi stvari koje je ruše i potkopavaju.

— Ako iza reci dolazi delo, onda se to samo po sebi razume.

— Dalje. Neće li našim mladićima biti potrebno da umeju vladati sami sobom?

— Biće.

— A zar narodu, kao mnoštvu, to vladanje samim sobom neće biti potrebno u ovom smislu — da se pokori
e vladaocima i da se zna umeriti u slastima pića, ljubavi i jela?

— Tako mi izgleda.

— Onda ćemo kazati da je lepo rečeno ono što kod Homera govori Diomed:

mirno, prijatelju, sedi i moje reci slušajV[9]

i drugo u vezi s tim:

srdžbom obuzeti pođoše Ahejci,
ćutke pokazujuc strah od voda.[20]

i sva druga slična mesta.

—- Lepo.

— A šta će biti sa ovakvim recima?

Teška pijanico, s očima psećim i jelenjim srcem,"

390 i njima sličnim koje se dalje redaju; hoćemo li reći da je i to lepo? I, uopšte, treba li ponavljati u stihu ili u prozi sve one drske reci koje su podanici uputili svojim vladarima?

— Ne, to nije lepo.

— Mislim da takve reci nisu nimalo pogodne za podsticanje samokontrole u mladih, a ne bi bilo ništa čudno ako bi im one pričinjavale neko drugo zadovoljstvo. A kako se tebi čini?

— Tako kako reče.

IV. — Dalje. Misliš li da je poučno kad Homer udešava da najmudriji Odisej kaže kako je od svega najlepše trpeza puna

b *hleba i mesa, a uz to i vino vinolija grabi*

iz krčaga i nosi i gostima u pehare lije?[2]

Ili, kada Euriloh, na drugom mestu, govori:

ali od gladi umret' od svega je najgori udes.[22]

Ili kad Zevs, jedini budan, dok ostali bogovi i ljudi spavaju, radi ljubavne želje lako zaboravi sve što je odlučio,
c ili kad se, ugledavši Heru, toliko uzbudi da ne stiže s njom u ložnicu nego hoće odmah tu, gde se zatekao, s njom da se spoji, i kad govori da njegova strast nije bila tolika ni onda kad su se prvi put spojili

krišom od roditelja dragih.[2]*

Ili kad Hefajst okiva Areja i Afroditu zbog ljubomore.[25]

— Ne, tako mi Zevsa, nikako nije poučno tako nešto prikazivati.

d — Ali — rekoh ja — ako se pripoveda i prikazuje postojanost, koju u svemu i uvek pokazuju slavni muževi, onda naši mladići to treba da gledaju i slušaju, kao:

grudi udara i srce prekori recima ovim:
Srce, pretrpi i to kad si strasnije podnelo stvari.[26]

— Tako je.

— Ali ne treba dopustiti ni da junaci budu podmitljivi i lakomi.

e — Nipošto.

— Ne sme se mladićima pevati:

čestita kralja i boga zadobiješ poklonom uvek.[27]

Ne smemo hvaliti Ahilejeva vaspitača Fenika i ne smemo reći da je govorio pravo kad mu je savetovao da uzme poklone i da brani Ahejce, a ako darove ne dobije, da ne prestane sa svojim gnevom.[28] Nećemo uvažiti niti ćemo se složiti sa tim da je Ahilej bio tako lakom da je od Agamemnona primio poklone[29] i da je mrtvo telo hteo pre-
391 dati samo tako ako mu se isplati otkupnina, inače ne.[30]

— Ne, nije pravo odobravati takve stvari.

— Samo se radi Homera ustežem — rekoh — jer je, zapravo, greh govoriti o Ahileju takve stvari ili slušati kako ih pripovedaju, ili tvrditi kako je kazao Apolonu:

prevario si me, Zaštitnice, najzloćudniji od svih bogova!
Ja bih ti to već platio, kad bih imao moći.[31]

b Ili, kako se ne pokorava reci, koja je u stvari božanstvo, nego je spreman da se protiv nje bori;[32] ili da je za svoju kosu, posvećenu drugoj reci, Sperheju,[33] rekao kad je Patroklo bio mrtav:

rado bih dao Patroklu junaku da je ponese sobom,

i da je to učinio, sve to ne treba verovati. A za ono što je Hektorov leš vukao oko Patroklova groba i što je zarobljenike poklao na lomači[34] reći ćemo da to Homer nije ispričao kao istinu i nećemo dopustiti da naši građani veruju kako je Ahilej, sin boginje i Peleja, vrlo
c mudrog unuka Zevsovog i koji je bio odgojen od najmudrijeg Hirona,[35] bio tako zbunjen i nesređen da je patio od dve sasvim suprotne bolesti: od niske lakomosti i od bolesti prema bogovima i ljudima.

— Dobro si rekao — odgovori mi on.

V. — Tako nećemo verovati i nećemo dopustiti da se govori kako su Posidonov sin Tezej i Piritoj, Zevsov
d sin, preduzimali onakve strašne pljačkaške pohode, niti pak da se koji drugi božji sin i junak usudio da učini strašna i bezbožna dela, kako se sad o njima lažno priča. Treba prisiliti pesnike da o takvim njihovim delima ili ne govore, ili da njih ne prikazuju kao decu bogova, ili im treba zabraniti da ovakve stvari pričaju i tako pokušavaju da ubede naše mladiće kako bogovi rađaju rđavu decu i kako heroji nisu nimalo bolji od ostalih ljudi. Kao

što smo već u ranijim razmatranjima rekli, to nije ni
e bogougodno ni istinito: zar nismo pokazali da od bogova ne može doći nikakvo zlo?[36]

— Tako je.

— A za one koji to slušaju to su štetne stvari. Svaki rđav čovek oprostiće sebi svoje grehove kad je ubeđen da to isto čine i da su činili i sami božji sinovi, bliski Zevsu

što i na brdu Idi imaju
u čistom vazduhu žrtvenik pretka svog
imenom Zevsa i u čijim žilama
još teče božja krv.[37]

Zato treba prekinuti sa takvim mitovima da ne bismo
392 kod naših mladića stvarali naklonost prema zločinstvu.

— Potpuno tačno.

— Pošto smo već započeli da određujemo šta se srne a šta ne srne govoriti pred mladim ljudima, šta nam još preostaje da uradimo? Raspravili smo već kako treba govoriti o bogovima, demonima, herojima i o Hadovom carstvu.

— Jesmo.

— Preostaje nam sada da odredimo kako treba govoriti o ljudima?

— Tako je.

— Ali, dragi prijatelju, nemoguće je da u ovom trenutku u toj stvari utvrdimo pravila.

— Zašto?

— Zato što mislim da bismo morali reći kako pes-
b nici i sastavljači mitova najvećim delom govore rđavo o ljudima. Oni govore da ima mnogo nepravičnih, ali srećnih i da su mnogi pravični ljudi jadni, da je korisno nepravdu činiti potajno; ili da je pravičnost dobra samo za druge a za sebe šteta, a mi ćemo im naložiti da pevaju i pričaju upravo ono što je tome suprotno. Ili misliš da nećemo?

— Uveren sam da hoćemo — reče Adeimant.

— Ako se slažeš s tim da govorimo dobro, da li mogu reći da si se sa mnom složio i u onome što odavno tražimo?

— Pravilno si zaključio.

c — Onda ćemo se složiti i u tome da o ljudima treba tako govoriti tek kad utvrdimo šta je pravičnost i da ona zaista koristi onome ko je poseduje, pa bilo da nam on izgleda ili ne izgleda pravičan.

— Tako je.

VI. — Sada ćemo završiti naša razmatranja o zasnovanosti priča, a posle toga mislim da treba da razmotrimo ono što se odnosi na njihov izraz (stil). Tek kad sve to završimo, postaće nam jasno šta i kako se može govoriti.

Adeimant će na to:

— Ne razumem kako to misliš.

d — Ali zaista bi trebalo da me razumeš — rekoh ja. — Možda će ti na ovaj način biti jasnije: zar nije sve što nam mitolozi ili pesnici govore samo pričanje o događajima koji su bih, ili koji jesu, ili koji će biti?

— Doista, kako bi moglo biti drukčije — reče on.

— A zar nama oni to ne predaju ili jednostavnim pričanjem, ili podražavanjem, ili na oba ova načina?

— To bih želeo bolje da razumem.

— Izgleda da sam smešan i nejasan učitelj — re-
e koh tada. — Kao što čine ljudi koji ne umeju da se izraze, pokušaću da ti objasnim ono što želim na jednom primeru, kad već ne mogu na svima primerima odjednom. Reci mi: da li znaš one prve reći u *Ilijadi,* kad pesnik priča kako je Hris molio Agamemnona da mu oslobodi kćer, kako se ovaj ljuti i Hris, pošto nije uspeo, tuži
393 Ahejce bogu?

— Znam ih.

— Onda znaš da sve do ovih reci:

i sve Ahejce moljaše,
ponajviše dva Atrida, poglavare naroda,[3*]

pesnik sam pripoveda i ne pokušava da skrene našu pažnju na drugu stranu kao da to govori neko drugi a ne on sam. Ali reci koje dolaze posle toga govori kao da je on sam Hris i pokušava da nas uveri kako to ne govori
b Homer, već stari sveštenik. I gotovo sve ostalo pripovedanje o događajima kod Troje, o stradanjima na Itaci i u celoj *Odiseji* izraženo je na taj način.

— Sasvim tako — reče Adeimant.

— A da li je pripovedanje i kad pesnik prenosi reći koje su izgovorene, i kad opisuje ono što se desilo između tih govora?

— Kako da nije?

c — A kad pesnik nešto kaže tako kao da to govori neko drugi, zar onda nećemo reći da on svoj govor doteruje prema onoj osobi koju u govoru zamenjuje?

— Razume se.

— A činiti sebe sličnim nekoj drugoj osobi, bilo glasom ili držanjem, da li to znači podražavati je?

— Dabogme.

—· Prema tome, i on i ostali pesnici, izgleda, pripovedaju podražavajući.

— Tako je.

— Ako se, međutim, pesnik nikad ne skriva, onda
d su ćela njegova pesma i pripovedanje bez podražavanja. A da ne bi opet rekao da ne razumeš kako to biva, reći ću ti. Kad Homer priča kako je Hris došao i doneo novaca da otkupi kćer i kako on moli Ahejce, pre svega kraljeve, pa zatim ne produžava kao da to govori Hris, već priča to Homer, onda je to, to znaš, jednostavno pripovedanje i nije podražavanje. To bi, onda, izgledalo otprilike ovako
e (to neću reći u stihovima jer nisam pesnik):[3'] sveštenik je došao i molio se bogovima da dopuste Ahejcima da zauzmu Troju i da se vrate svojim kućama, da prime otkupninu i da mu, bojeći se bogova, predadu kćer. Kad je to svršio, svi su bili skrušeni i saglasni sa njim, samo se Agamemnon razbesneo i naredio mu da se gubi i da se više ne vraća, jer ga njegov skiptar i njegov sveštenički čin (vrpca)[40] neće štititi; za njegovu kćer je rekao da će pre ostareti u Argu, no što će biti otkupljena. Naredio mu je da ide i da ne prkosi ako želi da se čitav
394 vrati kući. Kad je stari to čuo, uplašio se i pošao ćuteći, a kad je odmakao iz tabora, pomolio se usrdno Apolonu, zvao ga njegovim imenom i podsećao ga na hramove koje mu je podigao i žrtve koje mu je prineo, pa ga je molio da strelama kazni Ahejce zbog njegovih suza. Tako, dragi
b moj, izgleda jednostavno pripovedanje bez podražavanja.

— Razumem.

VII. — Onda znaj i to — rekoh — da je pripovedanje sasvim drukčije kad između pojedinih govora odstraniš pesnikove reci i ostaviš samo međusobne dijaloge.

— I to razumem — odgovori on — a tako nešto nalazimo u tragedijama.

— Vrlo dobro — rekoh — i mislim da sam ti sad
objasnio ono što malopre nisam mogao učiniti, da, na-
c ime, postoje tri vrste pesama i mitologija: prva vrsta
je čisto podražavanje i to su, kako ti veliš, tragedija i ko-
medija. Druga je vrsta jednostavno pričanje pesnikovo,
i tu vrstu mogao bi najviše naći u ditirambima/" Treća
vrsta je mešavina jednog i drugog, i ima je u epskim
pesmama, a često i na drugim mestima, ako si me dobro
razumeo.

— Sad razumem šta si hteo malopre reći.

— A sad se prvo seti onog što smo već rekli: naime,
da smo o onome što treba pričati već govorili, i da treba
ispitati kako treba pričati.

— Dobro se sećam toga.

d — Govorio sam o tome kako je potrebno da se
složimo hoćemo li pesnicima dopustiti da pevaju pesme
sa podražavanjem ili da pevaju jedne tako, a druge bez
podražavanja; zatim, za koje slučajeve da primamo jedno
a za koje drugo, ili da uopšte ne podražavaju.

— Slutim da se ti sad pitaš, hoćemo li u našoj dr-
žavi priznati tragediju i komediju ili nećemo.

— Možda hoćemo, ali ćemo učiniti nešto mnogo
važnije od toga. To još ne znam. Mi moramo ići onuda
kuda nas ispitivanje kao kakav vetar nosi.

— Imaš pravo.

e — Upitaj sad, Adeimante, da li naši čuvari treba
da se razumeju u podražavanju ili ne. Zar iz naših rani-
jih zaključaka[42] ne proizlazi da svaki čovek dobro obavlja
samo jedan posao a više poslova ne, i da ni u jednom od
njih ne bi postao čuven kad bi pokušao da obavi više
njih?

— Razume se.

— Zar onda neće i za podražavanje važiti isto na-
čelo: da čovek nije sposoban da dobro podražava mnoge
stvari kao što bi to mogao uraditi sa jednom?

— Važiće.

395 — Teško će, dakle, jedan isti čovek moći da isto-
vremeno obavlja kakav važan posao i da se bavi mnogim
podražavanjima postižući u tome veliku veštinu, jer ni
u onim vrstama podražavanja koje su nalik jedna na
drugu, jedan te isti čovek ne može postići veliki uspeh
u obema, kao na primer u sastavljanju komedija i tra-
gedija. Nisi li ti maločas govorio o komediji i tragediji
kao podražavanju?

— Da, i u pravu si kad kažeš da isti ljudi ne mogu
savladati obe veštine.

— Rapsodi ne mogu biti ujedno i glumci.

— Tako je.

— Čak ni glumci nisu isti i za komedije i za tra-
gedije, iako je to sve mimetička umetnost. Ili, možda
b nije?

— Jeste, to je mimetička umetnost.

— Dodajmo tome, Adeimante, da mi se čini kako
je ljudska priroda razdeljena na još manje delove, pa
je stoga nesposobna ne samo da podražava više stvari
s jednakom uspešnošću nego nije u stanju ni da prak-
tično dela u svim onim oblastima koje može da pod-
ražava.

— To je potpuna istina.

VIII. — Ako hoćemo da ostanemo pri našoj prvoj
c reci koja traži da čuvari napuste sve druge zanate i da
se potpuno posvete zanimanju vezanom za odbranu slo-
bode države odričući se svega drugog, biće potrebno da
oni ne čine ništa drugo, ni stvarno ni podražavanjem. Ili,
ako oni treba nešto da podražavaju već od detinjstva,
onda to moraju biti vrline koje odgovaraju njihovom za-
nimanju: hrabrost, razboritost, pobožnost, plemenitost
i druge takve vrline. Ropski duh ne smeju imati niti ga
podražavati, kao ni bilo šta drugo što je sramotno, da ne
d bi podražavanjem i sami stekli takve osobine. Zar nisi
primetio da svako podražavanje, ako se neguje od de-
tinjstva i nadalje, postaje navika i druga priroda, i to u
držanju tela, ili u načinu govora, ili u načinu mišljenja?

— Naravno da sam to primetio.

— Nećemo dopustiti da mladići, o kojima se sta-
ramo i koji treba da postanu vrli ljudi, kao muškarci po-
dražavaju žene, pa bilo da je u pitanju mlada ili stara,
bilo da se svađa sa svojim mužem ili sa bogovima, ili je
e ohola, jer misli da je srećna ili da je žena koju je snašla
nesreća, i bol i tuga. Još manje će smeti podražavati ženu
bolesnu ili zaljubljenu, ili ženu koja se porađa.

— To zaista nećemo dopustiti.

— Ni ropkinje i robove, koji vrše ropske poslove.

— Ni njih.

— Ni rđave ljude, mislim strašljivce i one koji rade
396 suprotno od onoga što smo sad pomenuli, koji grde,
psuju i opadaju jedan drugoga, pijane ili trezne, niti
drugo što ovakvi ljudi bilo recima bilo delom čine sami

sebi i drugima. Mislim da se ne smeju naučiti ni da podražavaju lude ni u recima"[3] ni delom. Oni moraju poznavati lude i rđave ljude i žene, ali ne smeju činiti ništa što oni čine i ne smeju predstavljati njihov rad i život.

— To je ćela istina — reče on.

— A da li onda smeju predstavljati kovače ili druge
b zanatlije, ili veslače na trijerama, ili njihove zapovednike,
ili tako nešto?

— A zašto bi to činili, kad uopšte ne smeju voditi računa o tim stvarima?

— Dalje. Smeju li podražavati konje kako ržu, ili bikove kako buču, ili reke kako žubore, ili more kako buči, ili grmljavinu i druge slične stvari?

— Ne smeju, jer smo im zabranili da besne i da se ponašaju kao ludi.

— Ako, dakle, razumem šta misliš, onda postoje
dva načina izražavanja i pesničkog pripovedanja i jednim
od njih će se, kad treba nešto da kaže, poslužiti zaista
c dobar i savršen čovek. Drugi način, međutim, nije sličan
ovome i njega će se uvek pridržavati i njime govoriti čo-
vek koji je prvome i po rođenju i po vaspitanju sasvim
suprotan.

— Koji su to načini?

— Po mome mišljenju, čestiti pesnik će, kad u svo-
me pripovedanju dođe do mesta na kojem treba da ista-
kne reci ili dela nekog odličnog čoveka, hteti da to izgo-
vori kao da je on sam taj čovek i neće se stideti takvog
podražavanja, naročito ako prikazuje dobrog čoveka čiji
d je rad tačan i razuman; a u manjoj meri ili nikako neće
to činiti ako je u pitanju čovek koji je propao bilo od
bolesti ili ljubavne strasti, od pijanstva ili zbog koje
druge mane. Ako se, pak, govori o nekom nedostojnom
čoveku, onda pesnik nikako neće hteti da sebe izravna sa
gorim, osim, možda, za kratko vreme, kad ovaj čini
nešto dobro, nego će se stideti da ga podražava jer je,
s jedne strane, nevešt tome, a, s druge strane, odvratno
mu je da postane njegova slika i da se uživi u život gorih
e ljudi, jer, ako to nije u šali, njegov razum sve to prezire.

— Da.

IX. — On će se dakle, služiti onim načinom pripovedanja koji smo malopre pomenuli kod Homerovih epova, i njegovo će pripovedanje zadržati i jedno i drugo, i podražavanje i jednostavno pripovedanje, ali će podražavanje

u eelom pripovedanju zauzimati vrlo neznatno mesto. Ili
možda nemam pravo?
397 — Imaš, jer pripovedanje takvog jednog pesnika
mora biti takvo.

— Ako pesnik, dakle, nije takav, onda će, ukoliko
manje vredi utoliko više podražavati. On neće smatrati
da je bilo šta njega nedostojno i pokušavaće da pred-
stavlja sve i pred mnogima, i to, kao što smo već pome-
nuli, i grmljavinu, i šum vetrova, i grada, i kola i valjaka,
i glasove truba, i svirala i svih drugih instrumenata, i gla-
sove pasa, i ovaca i ptica. Njegovo pripovedanje sasto-
b jace se ili od samog podražavanja tonova, ili će imati
samo jedan mali deo pripovedanja?

— I to je sasvim tačno.

— Eto, to sam ja podrazumevao kad sam govorio o dvema vrstama pripovedanja.

— Pripovedanje prve vrste razlikovaće se sasvim
malo, i ako uz to dodamo i odgovarajuću melodiju i ri-
tam, onda će melodije biti kod pravog pesnika sve u
jednom tonskom načinu (jer se tekst pripovedanja ne
razlikuje mnogo), a isto tako i u nekom odgovarajućem
c ritmu. '

— To je sigurno.

— A šta je sa drugom vrstom? Zar pesme te vrste ne traže sve tonske načine i sve ritmove, ako pesnik želi da budu, s obzirom na njihove najraznovrsnije oblike, lepo recitovane?

— Sigurno je tako.

— To znači da se svi pesnici i svi oni koji imaju nešto da ispričaju služe ili prvim, ili drugim načinom, ili pak sjedinjuju jedan način sa drugim?

— Tako je.

d — Pa šta ćemo sad? — rekoh. — Hoćemo li u svo-
joj državi priznavati sva ova tri načina, ili samo jedan
od prva dva, ili ćemo primiti onaj koji ova dva spaja?

— Po mom mišljenju, ukoliko se za njega izborim, primičemo čisto podražavanje kojim se oponaša čestit čovek.

— Ali, Adeimante, prijatan je mešoviti način. A deci, pedagozima i mnoštvu najprijatniji je način upravo suprotan onom što si ga ti odabrao.

— Jeste, taj je najprijatniji.

— A ti možda misliš — rekoh ja — da on ne odgo-
e vara našem državnom uređenju, pošto u nas nema dvo-
stručnih a nema ni mnogostručnih ljudi, nego svako
obavlja samo jedan posao.

— Takav način, doista, ne pristaje uz našu državu.

— U našoj državi je, dakle, obućar obućar, a krmanoš nije uz to još i obućar; zemljoradnik je zemljoradnik, a nije pored toga što je ratar još i sudija; i ratnik je ratnik, a nije pored toga i trgovac, a tako je i u ostalim zvanjima.

— Razume se.

398 — A kad bi u našu državu došao čovek tako okre-
tan da bi mogao primati sve te oblike i da bi mogao
podražavati sve stvari, pa kad bi nam taj čovek hteo po-
kazati sve svoje veštine i recitovati svoje pesme, onda
bismo mu mi ukazali božansku počast, kao da je sve-
tac koji zaslužuje divljenje, a ipak bismo mu rekli da
kod nas u državi ne postoji takav čovek i da ne sme ni
postojati i poslali bismo ga u neku drugu državu pošto
bismo prethodno izlili mnogo mirisa na njegovu glavu
i ovenčali ga vunenim vrpcama. I mi bismo se i dalje
koristili svojim ozbiljnim iako ne tako prijatnim pesni-
b kom i pripovedačem, koji bi nam kazivao izreke valjanih
ljudi i koji bi govorio prema onim načelima koje smo
postavili u početku, kad smo počeli vaspitavati ratnike.

— Zaista, tako bismo uradili da to zavisi od nas.

— A sada, prijatelju, — rekoh — čini mi se da smo u potpunosti pretresli onaj deo muzičkog vaspitanja koji se odnosi na pesme i mitove. Rekli smo šta treba pričati i kako treba pričati, a i o sadržini i obliku njihovu.

— Tako se i meni čini — odgovori on.

c X. — Da li je — rekoh — posle ovoga preostalo još
nešto da se kaže o pevanju i muzici uopšte?

— Dabogme.

— A zar neće sad već svako moći sam da pronađe ono što treba o tome da kažemo, i kakvo ono treba da bude, ako hoćemo da se slažemo sa onim što smo već rekli?

Tada se Glaukon nasmeja i reče:

— Izgleda, Sokrate, da ja nisam među njima, jer ovog trenutka još ne mogu jasno da shvatim šta treba o tome da kažemo iako naslućujem.

— Mora, svakako, da ti bude jasno da je pesma
d sastavljena iz tri dela: iz reci, melodije i ritma — rekoh.

— To mora.

— Što se reci tiče, ne postoji nikakva razlika između pevanih i onih koje se recituju, jer za njih važe one odredbe koje smo već utvrdili.

— Tako je.

— Melodija i ritam treba da se upravljaju prema recima.

— Razume se.

— Kazali smo da nam pesme tugovanke i naricaljke nimalo nisu potrebne.

— Nisu.

e — A kakve tonske vrste imaju naricaljke? Reci mi,
ti si muzičar.

— Miksolidijsku, sintonolidijsku i slično tome.

— Njih onda treba izbaciti. One ne koriste čak ni ženama, koje takođe treba da su odvažne, a kamoli ljudima.

— Tako je.

— Ono što najmanje dolikuje čuvarima, to je pijanstvo, a isto i mutavost i lenjost.

— Tako je.

— Koje su tonske vrste mlitave i koje odgovaraju pesmama koje se pevaju pri piću?

On odgovori:

— Jonska i lidijska. Njih zovu mlitavim.

399 — Imaju li one kakvu vrednost za ratnike, o pri-
jatelju?

— Nemaju nikakvu — odgovori on — i izgleda da nam ostaju samo dorska i frigijska vrsta.

— Meni tonski načini nisu poznati — rekoh. — Za-
drži onaj tonski način. Jeoji odgovara glasu i izražavanju
hrabrog čoveka kad mu je potrebna snaga u ratu ili
inače; ili ako zapadne u nevolju, bude ranjen, ili umre,
a hoće da u svim tim nesrećama ostane hrabar i jak i da
b se od njih brani. Zadrži još jedan tonski način da po-
kaže čoveka kad je u miru, kad nije nasilan nego blag,
kad nekoga ubeđuje i moli, bogove molitvom, čoveka,
opet, poučavanjem ili prigovaranjem, ili, obratno, kad
sluša molbu, prima pouku, usvaja savet, kad sve to čini
c razumno i nije ohol, već živi umereno i razumno i zado-
voljan je onim što dolazi. Zadrži mi ta dva tonska načina,
silni i blagi, koji će najlepše izraziti glasove nesrećnih i
srećnih, odvažnih i hrabrih.

— Ti i ne tražiš da ti ostavim druge, nego one koje sam ti i sam pomenuo — odgovori on.

— Za naše pesme i melodije onda neće ni biti potrebni instrumenti sa mnogim žicama i koji imaju sve tonske načine.

— Mislim da neće.

— Onda u državi nećemo ni imati ljude koji prave
d instrumente kao što su: trigonon, pektida i ostali sa mnogim žicama i melodijama.

— Nećemo, razume se.

— A hoćemo H primiti u državu izrađivače frula i svirače u frulu? Zar ona frula nije instrument sa najviše glasova i svi ostali višeglasni instrumenti podražavaju samo frulu?

— Dabogme.

— Ostaje, onda, da se u državi mogu upotrebljavati samo lira i kitara. A u poljima bi mogla biti i koja siringa da sviraju pastiri.

— Tako barem naše ispitivanje kazuje.

e — Ne uvodimo ništa novo, prijatelju, kad odabirarao Apolona i Apolonove instrumente, a ne Marsiju i njegove.

— Bogami, čini se da zaista ne uvodimo ništa novo.

— Tako mi psa, mi opet pročistismo neprimetno našu državu, iako smo nedavno bili utvrdili da obiluje dobrim osobinama.

— Postupili smo razborito — reče on.

XI. — Hajde sada da je pročistimo sasvim! Posle melodije dolazi ritam, i ne smemo tražiti da budu ritmovi šareni i raznoliki, nego treba da odgovaraju sređenom i muškom životu. Kad nađemo takav ritam, onda se me·
400 lodija i takt moraju upravljati prema recima, a nikako se ne srne tekst upravljati prema melodiji i taktu. Tvoja je dužnost da nam, kao i kod tonskih načina, kažeš koji i kakvi su to ritmovi.

— Ovo zaista ne bih uraeo reći. Proučavao sam ih i rekao bih rado da postoje tri vrste ritmova iz kojih se razvijaju taktovi, kao i četiri tona iz kojih se razvijaju svi tonski redovi.[44] Ah ne bih mogao reći kome načinu života bi oni odgovarah.

b — Onda ćemo tu stvar pretresti sa Damonom — rekoh ja — da vidimo koji taktovi odgovaraju ropskom raspoloženju, koji gordosti, ili besu ili drugim zlim osobinama, i koje ritmove treba zadržati kao suprotne

ovima. Čini mi se nekako da sam čuo, kad je on pominjao neki složeni enoplij, i daktil i heroj,[43] koje je, ni sam ne znam kako, sredio i prednji deo zamenio zadnjim, tako da su postojali ili kratki ili dugi; mislim da je jedan takt nazvao jambom, a neki drugi opet trohejem, i dodao im dužine i kratkoće. Mislim da je kod nekih taktova isto toliko kudio sastav stope koliko same mere ili i jedno i drugo zajedno; to ne mogu reći. Ali to sve neka ostane za Damona! Mislim da bi trebalo dugo raspravljati da bi se ovde napravio izbor. Zar ne misliš i ti tako?

— Mislim da je zaista tako.

— A da li ti je jasno da ritmička savršenost odgovara savršenoj formi, a da nedostatak ritma odgovara onome što je amorfno?

— Kako ne?

— I da ritmička umerenost zavisi od dobrog teksta, i nedostatak ritma od rđavog teksta, jer tekst i ritam liče jedan na drugi; lepota melodije i nemelodičnost zavise isto tako od teksta, ako se, kao što smo malopre rekli, ritam i melodija upravljaju prema njemu, a ne tekst prema ritmu i melodiji.

— Jeste, tako je u stvari.

— A što se tiče same pesme — rekoh — dakle teksta? Zar on nije proizvod duševnog raspoloženja?

— Razume se da jeste.

— A od teksta zavise i druge stvari?

— Da.

— Dakle, dobra pesma, dobra melodija, dobro ponašanje, i dobar ritam su posledica dobrog duševnog raspoloženja, a da nam pri tom ta reč ne znači isto što i ograničenost, nego nešto što je stvarno lepo i dobro.

— Tako je — odgovori on.

— Pa da li se mladići moraju truditi da steknu sve to, ako žele da vrše svoju dužnost?

— Moraju.

— To je isto tako u slikarstvu i u ostalim lepim veštinama, u veštini tkanja, vezenja, građevinarstva u svakoj drugoj radinosti, osim toga još i u prirodnim telima kao i u biljkama. U svemu tome nalazimo ružnoću, aritmiju, nesklad, besmisao i sve ono što je srodno rđavom delanju, ali i ono što je tome suprotno: smisaonu lepotu, ono što odgovara razumnosti, dobrom delanju i svemu srodnom što uz to ide.

— Sasvim je tako — reče Glaukon.

b XII. — Nije, dakle, dovoljno da nadzor vodimo samo nad pesnicima i da samo njih prisiljavamo da svoje tvorevine usklađuju s moralom, pa ako neće tako da čine, da im u našoj državi ne dopustimo da pevaju kako im je volja. Potrebno je vršiti nadzor i nad drugima koji nešto stvaraju da bismo i njih sprečili u zločudnom, raskalašnom, prostačkom i nepristojnom delanju koje bi mogli ispoljiti u oblikovanju živih bića, građevina, ili kakvih drugih tvorevina. A onom ko na takvu kontrolu ne pristaje, nećemo dozvoliti da se u našoj državi bavi svojim poslom. Jer, ne smemo dopu- c štiti da se naši čuvari nadahnjuju rđavim likovima uzimajući svakodnevno i neopaženo od svuda pomalo, kao stoka na lošem pašnjaku, taložeći tako u svojoj duši veliko zlo. Moramo tražiti takve stvaraoce koji će u svojim srećnim sklonostima biti sposobni da izraze lepotu i prirodu onog što ujedno ima i lep oblik i moralnu vrednost. Na taj način će naši čuvari, kao da borave u zdravoj sredini, moći da se nadahnjuju svim onim što od lepih dela dopire do njihovih očiju ili ušiju, kao vazduhom d koji iz pogodnog boravišta donosi dobro zdravlje. Tako će oni već od najranijeg detinjstva biti neprimetno usmeravani ka sličnosti, prijateljstvu i skladu sa onom rečju koja se zalaže za lepo.

— Da, to bi bio nenadmašno najlepši put za njihovo vaspitanje.

— Nije li muzika, Glaukone, osnova vaspitanja zato što ritam i harmonija najdublje prodiru u unutrašnjost duše i najviše je obuzimaju, unoseći u nju plemenitost i otmenost, ali samo kada je muzičko obrazovanje dobro vođeno, jer u protivnom neće imati takve efekte? A ovo opet zbog toga što će mladi čovek, koji je u muzici valjano e obrazovan, moći najlakše da zapazi sve ono što je nepotpuno i nesavršeno u delima prirode i radinosti. Takav će čovek imati najživlji osećaj nepotpunosti tih dela i opravdano će biti njima nezadovoljan, dok će se, naprotiv, pohvalno postavljati prema lepim delima, nalaziće u njima zadovoljstvo, ugrađivaće ih u svoju dušu kao njenu 402 najbolju hranu, pa će tako postati ujedno lep i dobar. S druge strane, on će opravdano prezirati stvari koje su ružne, mrzeće ih još kao dete i pre no što bude sposoban da to samom sebi razjasni, a kad i to postigne, radovaće se svojoj sličnosti s lepim delima koju je valjanim muzičkim vaspitanjem u najvećoj meri postigao.

— I meni se čini — reče on — da takvi ciljevi čine vaspitanje u muzici opravdanim.

— Tako je — rekoh ja — i sa učenjem čitanja i pisanja: tek onda smo potpuno obučeni kad mali broj slovnih znakova umemo da prepoznamo u svim njihovim b kombinacijama, u svim malim i velikim rečenicama i kad ne dopuštamo da nam ijedan promakne, ma bio veliki ili mali, sa predubeđenjem da na sve to ne moramo obraćati pažnju. Bez svega toga ne bismo mogli znati ni da čitamo ni da pišemo.

— Tako je.

— Ni slike slova koje vidimo u vodi ili ogledalima ne bismo mogli razlikovati pre nego što poznajemo sama slova, nego se oboje vežba i uči oboje.

— Razume se.

— Pa onda, tako mi bogova, zar ne bih mogao reći c da ni mi sami nikada nećemo biti muzikalni, kao ni naši čuvari koje treba da vaspitamo, ako ne umemo da prepoznamo razboritost, hrabrost, plemenitost, veličinu duše i sve što je ovima srodno, i ako isto tako ne umemo da otkrijemo ono što je tome suprotno i što je posvuda rašireno, i ako ne umemo da vidimo gde takve stvari borave i da ih međusobno razlikujemo, razlikujući istovremeno njih same od njihovih slika, ne ispuštajući iz vida nijednu, ni veliku ni malu, u ubeđenju da su sve one predmet istog umenja i brige?

— To je nužna posledica — reče on.

d — Kad bi se, onda, desilo da se u jednom čoveku spoje karakter i odgovarajuća lepota njegove spoljašnjosti koja odgovara karakteru, onda bi za čoveka, koji bi imao sreću da to posmatra, bila to najlepša slika?

— To bi zaista bilo najlepše.

— Ono što je najlepše, to je najdostojnije ljubavi?

— Razume se.

— Znači da bi onaj ko je stekao pravo vaspitanje voleo ovakve ljude, a ne bi voleo čoveka neskladna?

— Ne, naročito kada bi ovome nedostajao duševni sklad.[46] A kad bi imao samo telesne nedostatke, prelazio bi e preko toga i još bi pokušavao da ga voli.

— Vidim — rekoh — da ti ili imaš, ili si imao takve dečake i odobravam to.

— Ali mi reci ovo: može li se preterana strast nekako složiti sa trezvenošću?

— Kako bi se mogla složiti, kad ona čoveka pravi nerazumnim, ne manje nego što to čini bol!

— A slaže li se ona sa nekom drugom vrlinom?

403 — Nikad.

— A da li se slaže sa gordošću (ohološću) i neumerenošću?

— Slaže se bolje nego sa bilo čim drugim.

— A bi li mi mogao imenovati neku strast koja je silnija i jača od ljubavne?

— Ne bih, ni jaču, a ni bešnju.

— A ima li prave ljubavi tamo gde se voli sve što je sređeno i lepo i gde tim osečanjem vladaju trezvenost i pravo vaspitanje?

— Ima.

— To znači da se za pravu ljubav ne smeju vezivati nikakvo ludovanje ni preteranost?

— Ne smeju.

b — Dakle i nikakva čulna strast, ni ljubavnik, ni ljubljeni mladić ne smeju imati nikakve veze sa tim, ako treba da vole i da budu voljeni.[47]

— Ne smeju ni to, Sokrate, zaista.

— Zato ćeš, izgleda, u našoj državi postaviti ovaj zakon: onaj koji voli mladića čiju je ljubav zadobio treba da ga voli, i da živi s njim i da opšti sa njim kao sa sinom samo radi njegove lepote.[48] Nešto više od toga πι-
o kad ne sme biti cilj njegove veze sa njim, inače ćemo ga prekoriti zbog nevaspitanja i nerazumevanja lepote.

— Tako je.

— Zar ti se ne čini — rekoh — da je naš govor o muzici pri kraju? Završili smo ga tamo gde treba, jer govor o muzici i treba da se završi u ljubavi prema lepom.

— I ja tako mislim — reče Glaukon.

XIII. — Posle muzičkog, mladići treba da dobiju gimnastičku vaspitanje.

— Svakako.

— I ono se mora temeljno s provoditi od detinjstva
d za ceo život. Evo kako ja mislim o toj stvari; gledaj da li i ti misliš tako. Meni se čini da telo, kakva god bila njegova vrlina, ne čini dušu dobrom; obrnuto, dobra duša je ta koja svojom vrlinom daje telu svu savršenost za koju je ono sposobno.[50] Da li se i tebi tako čini?

— Isto tako — reče on.

— Onda će biti sasvim u redu da samoj duši, ukoliko je ona vaspitanjem dobila sve što joj je potrebno, prepustimo brigu oko tela, a mi da ovde odredimo samo
e glavne smerove i tako izbegnemo suviše duge govore. Di li će takav postupak biti u redu?

— Hoće.

— Rekli smo da se mladići moraju uzdržavati od pijanstva. Svakome bi pre nego čuvaru bilo dopušteno da se opije i da ne zna gde je.

— Smešno bi bilo — odgovori on — kad bi čuvar morao imati čuvara.

— A kako je sa jelom? Zar ovi ljudi nisu u najvećoj bici? Ili nije tako?

— Jeste.

404 — Pa da li će im onda odgovarati život profesionalnog atlete?

— Možda.

— Ali on — rekoh ja — uspavljuje i nije preporučljiv za zdravlje. Zar ti ne vidiš da oni prespavaju život i da ovi borci jako i žestoko boluju čim malo odstupe od svoga utvrđenog načina života?

— Vidim.

— Našim ratnicima — rekoh ja — potrebna je za vežbanje neka brižljiva škola, jer oni moraju biti budni kao psi, moraju viđeti i čuti što bolje i ne smeju tako
b lako oboljevati u ratu uprkos mnogim promenama u jelu i piću, vrućini i hladnoći.[51]

— To je jasno.

— Ima li nečeg srodnog između najboljeg gimnastiČKog i nuzičkog vaspitanja koje smo malopre opisali.

— Kako to misliš?

— Gimnastičko vaspitanje je jednostavno i primerno, a naročito ako služi kao priprema za rat.

— Kako to?

— To se može naučiti i kod Homera — rekoh. — Ti znaš da on svoje junake ne gosti, na njihovim gozbama u ratu, ribama, iako su pored mora, na obali Helesponta,
c niti kuvanim mesom, nego samo onim koje je pečeno na ražnju, jer se ono za vojnike najlakše može spremiti. Svuda je, može se reći, lakše služiti se vatrom, nego nositi sobom posuđe.

— Mnogo lakše.
— Mislim da Homer nikada nije pomenuo začine.
I svi ostali profesionalni borci znaju da se telo mora uz-
držati od svega toga ako hoće da se dobro oseća.
— I dobro je ako to znaju i ako se po tome uprav-
ljaju.
— Ako ti se čini da imaju pravo, onda čini se da ti,
d prijatelju, nisi prijatelj sirakuške trpeze i sicilijanskog
bogatstva u jelima.[52]
— Naravno da nisam.
— I ne odobravaš da ljudi, koji žele da svoje telo
održe u punoj telesnoj snazi, imaju neku Korinćanku za
ljubavnicu?
— Nipošto.
— Nisi ni ljubitelj čuvenih jela iz atinskih poslasti-
čarnica?
— Nužno.
— Mislim da bismo ćelu ovu ishranu i način života
s pravom mogli uporediti s onim stilom u muzici i pe-
e vanju, koji mesa sve tonske načine i taktove.
— Svakako.
— Raznolikost je tamo stvorila neumernost, a ovde
bolest, dok je jednostavnost u muzici stvorila u dušama
razboritost, a prostota u ishrani dala je zdravlje.
— Sasvim tačno.
405 — Kad u državi preovladaju neumerenost i bolest,
zar se onda ne otvaraju mnogi sudovi i bolnice? Prav-
ničku i lekarsko znanje se pročuje, naročito ako se i slo-
bodni ljudi u velikoj meri posvete ovim pozivima.
— Razume se.
XIV. — A da li bi mi kao dokaz da je stanje vaspi-
tanja u državi rđavo mogao navesti nešto jače od činje-
nice da su potrebni lekari i stroge sudije? I to ne samo
zbog prostih ljudi i radnika, nego i zbog onih koji sma-
traju da su odgojeni kao slobodni? Ili, zar nije ružno i
b zar ne služi kao jak dokaz nevaspitanja kad si ti sam
prinuđen da ti drugi, vladari i sudije, na primer, dele
pravdu, kad već ti sam nemaš osećanja pravičnosti!
— Nema ničeg sramnijeg od toga.
— A zar nije još sramnije kad je neko najveći deo
svoga života proveo po sudovima bilo kao tuženi ili kao
tužilac; kad nema nimalo smisla za lepotu, nego mu se
c sviđa spretnost u izvršavanju zločinstva, kad može da sve

preokrene i prevrne, kad se na sve moguće načine dovija
da se izvuče da bi izbegao kaznu, a sve to čini radi ni-
štavnog i bezvrednog, jer ne zna koliko je lepše i bolje
živeti za sebe i bez posredovanja pospanog sudije?
— Jeste, to je još sramnije nego ono pre.
— A zar nije sramota iskorišćavati lekarsku veštinu
d ne da bi se izlečila neka rana ili neka bolest koje mogu
doći sa promenom godišnjeg doba, nego posledice nereda
i načina života kakav smo pomenuli? Takav čovek postaje
pun rđavih sokova i isparenja, pun kao jezero, pa se
nađu mudri Asklepijevići[53] pobuđeni da takvim bolestima
daju imena kao što su: nadimanje i katar.
— Jeste, tako je. A to su neka nova i neobična
imena bolesti.
— Mislim — rekoh ja — da takvih bolesti u vreme
Asklepija nije ni bilo. To dokazuju njegovi sinovi kod
e Troje. Ranjenom Euripilu dala je služavka da pije pram-
nejsko vino koje je posula brašnom i istruganim sirom,
406 što, čini se, prouzrokuje zapaljenje, a Asklepijevi sinovi
niti su je kudili, niti su zamerili Patroklu koji ga je
lečio.[54]
— Zaista neobično piće za takvog bolesnika.
— Nije, ako pomisliš na to da se Asklepijadi, pre
Herodika[55] — tako se bar kaže — nisu služili ovim na-
činom, lečenja koji danas, u stvari, dovodi do bolesti.
A kad se Herodik, koji je bio učitelj borenja, razboleo,
on je, spajajući gimnastičku veštinu sa lekarskom, mučio
najpre i najviše samoga sebe, a onda i mnoge druge ljude.
— Kako to?
— Tako što je odlagao svoju smrt. On je, doduše,
pratio svoju bolest, koja je, mislim, bila smrtonosna, ali
nije bio sposoban da se izleći. Tako je svoj vek provodio
lečeći se i ne radeći nikakav drugi posao, patio je čim bi
makar malo odstupio od svoje uobičajene dijete i doživeo
je starost zato što se njegovo znanje protivilo smrti.
— Znači da mu je njegova veština donela lepu na-
gradu.
c — To je i prirodno — rekoh — jer on nije znao da
je Asklepije svojim potomcima predao tu vrstu lekarske
veštine ne iz neznanja ili neiskustva, nego zato što je znao
da je svakome građaninu u lepo uređenoj državi odre-
đen po jedan posao koji on ima da obavi i da niko nema
vremena da celog veka boluje i da se leci. Smešno je što
mi to shvatamo kad su u pitanju radnici, a kad je reč

o bogatima i onima koji se smatraju srećnima, ne shvatimo.

— Kako to — reče on.

XV. — Kad se razboli tesar — rekoh ja — onda on traži od lekara lek koji će piti kako bi bolest izbljuvao, ili se iščistio, a ponekad hoće da se oslobodi bolesti gorenjem ili rezanjem. Ako mu lekar odredi dugu dijetu, ako mu kaže da stavi na glavu šešir ili nešto slično tome, onda mu bolesnik odgovara kako nema vremena da boluje i kako mu takav život, u kojem mora voditi računa o bolesti, a zanemariti predstojeći posao, nije ni od kakve koristi. Zatim kaže takvom lekaru zbogom, vrati se svome uobičajenom načinu života, ozdravi i živi radeći svoj posao. A ako telo nije sposobno da to podnese, onda tesar umire i rešava se svih briga.

— Ali takav čovek, izgleda, i treba da se na taj način služi lekarskom veštinom?

— Zašto? Zar zato što je imao svoj posao i što mu ne bi koristilo da živi kad ne bi mogao da ga obavlja?

— Razume se.

— A za bogataša kažemo da nema nikakvog takvog posla da ne bi mogao živeti kad ga ne bi obavljao?

— Tako se bar misli.

— Ne razumeš — rekoh ja — zašto je Fokilid govorio da treba negovati vrlinu kad se ima od čega živeti.[56]

— Mislim da je treba negovati još i pre toga.

— Hajde da se ne prepiremo oko istinitosti Fokilidove maksime, nego da sebe poučimo u tome da li bogataš mora da neguje vrlinu i da li je život nemoguć za onoga koji vrlinu ne upražnjava. Ili, postavimo naše pitanje ovako: da li tesarima i drugim manuelnim radnicima vaspitavanje sebe samih smeta u njihovom poslu i to zbog pažnje koju takvo samovaspitanje zahteva od uma, dok bogataše tako nešto nikako ne sprečava u sprovođenju Fokilidove maksime?

— Bogami — reče on — Fokilidovu zapovest najviše ometa preterana briga o telu, briga koja ide dalje od onoga što zahteva gimnastika. Takvo preterano staranje o telu smeta i u privređivanju, i u ratu, i u miru, kao i u državnim poslovima.

— A najviše smeta u sticanju znanja, udubljivanju u. sebe i u razmišljanju. Ta preterana briga o telu je osnova glavobolje i vrtoglavice za koje optužuju filozofiju, iako je jasno da gde god takva zaokupljenost telom postoji, negovanju i upražnjavanju vrline stvaraju se teškoće, jer ona uvek izaziva strah od bolesti, pa i stvarnu telesnu patnju.

— Čini se da je tako — reče on.

— Zar ne možemo reći da je i Asklepije za to znao? On je svoju lekarsku veštinu namenio onim slučajevima
d gde je bolesnik po svojoj prirodi zdrav i mudro živi, ali ga zadesi neka bolest, pa je potrebno da je lekovima i operacijama odstrani kako bi nastavio svoj uobičajeni život, da ne bi naneo štetu državi. Ali on nije imao nameru da leci sasvim bolesne ljude i da propisima dijete ovde nešto oduzme a onde nešto doda, kako bi im na taj način produžio život pun muka i omogućio im da rađaju decu, koja bi, kako se može očekivati, bila ista takva, nego je smatrao da ne treba negovati ljude koji nisu spo-
e sobni za život, jer oni ne koriste ni sebi samima ni državi. Zar nije tako?

— Onda, ti tvrdiš da je Asklepije bio državnik — odgovori on.

— Tako je — rekoh. — Zar ne vidiš da su se i nje-
408 gova deca, zato što je on bio takav, ponela pred Trojom kao hrabri junaci i da su obavljala svoj lekarski posao onako kako ja kažem? Zar se ne sećaš kako je Menelaju koga je ranio Pandar

krv isisao iz rane i stavio lekove blage?[57]

Kao ni Euripilu, ni njemu nisu prepisali šta treba da pije ili da jede, jer su bili uvereni da su ti lekovi dovoljni da izleče ljude koji su pre ranjavanja bili zdravi i živeli ured-
b nim životom, i svakako im ne bi ništa škodilo da su onu mešavinu[58] popili. Naprotiv, mislili su oni koji su po prirodi bolesni i neumereni da nemaju od svog života ništa ni sami, niti kome drugom koriste, pa lekarska veština ne srne biti radi njih i oni ne smeju biti lečeni čak ni onda kad su bogatiji od samoga Mide.

— I opisuješ Asklepijeve sinove kao da su to bili neki izvanredni ljudi.

XVI. — To i zaslužuju. A pesnici tragedija i Pindar[59] se tome protive; govore da je Asklepije Apolonov sin i pričaju kako su ga novcem podmitili da izleći jednog sa-
c mrtnika, i da ga je zato ubio grom. Nama, međutim, ra-

zum kaže da dm ne verujemo obe ove stvari, nego ćemo reći: ako je bio božji sin, onda nije bio srebroljubac, a ako je bio srebroljubac, onda nije bio božji sin.

— Ispravno je to što kažeš. Ali šta veliš na ovo, Sokrate? Treba li u našoj državi da bude dobrih lekara? Pretpostavljam da bi u najvećoj meri bili takvi upravo
d oni kroz čije su ruke prolazili i zdravi i bolesni, i to vi najvećem broju. A slično tome, dobre sudije bili bi oni koji su dolazili u dodir s ljudima najrazličitijih priroda.

— Bez sumnje, dobri su i jedni i drugi. Ali, znaš li na šta ja mislim kad to kažem?

— Znaću kad mi budeš rekao.

— To upravo i nameravam, ali ti si svojim pitanjem pokrenuo dve različite stvari.

— Kako to?

— Najbolji lekari bi postali oni koji bi od detinjstva počeli da uče svoju veštinu, koji bi upoznali najveći
e broj tela u najgorem mogućem stanju, i koji bi sami propatili sve te bolesti i po prirodi ne bi bili potpuno zdravog tela. Jer, mislim da se telo ne brine za telo, inače, samo ne bi bilo niti bi postalo loše. O telu brine duša, koja se ne može ni o čemu brinuti ako dopusti da postane, ili ako jeste, i sama rđava.[60]

— To je tačno.

409 — Sudija, prijatelju, duši zapoveda dušom kojoj nikako ne srne biti dopušteno da se od detinjstva razvija među rđavim dušama i da sa ovima dolazi u dodir, niti da sama počini nepravde i prođe kroz sva boravišta nepravde, da bi koristeći se time mogla po sebi postaviti dijagnozu o nepravdi drugog, kao što se to radi u telesnim bolestima. Sudijina duša ne srne od detinjstva sticati iskustvo u rđavom delanju, niti ovim sme biti zahvaćena, ako se hoće da ona bude lepa i dobra i da zdravo procenjuje šta je pravedno. Eto zašto dobri mladi ljudi izgledaju kao da su naivni i zašto ih nepravični ljudi mogu
b prevariti, utoliko lakše ukoliko oni u sebi samima nemaju uzorak zlonamernosti.

— Istina je, upravo tako se i dešava.

— Zato je nužno da dobar sudija bude starac, a ne mladić, jer je on tek u kasnijim godinama saznao šta je nepravičnost. On nepravičnost nije osetio zato što je ona bila u njegovoj duši, nego se dugo vremena trudio da je pronađe kod drugih, dakle, u tuđim dušama i da uvidi

kakvo je to zlo. Pri tom se služio znanjem, a ne ličnim
c iskustvom.[61]

— Imaš pravo — reče — takav čovek ima bar dobrih izgleda da bude sudija najbolje vrste.

— Još više od toga — rekoh ja — to bi bio dobar sudija kojeg si ti tražio, jer dobar je onaj čija je duša dobra. A onaj ko je strašan i sumnjičav, onaj ko je sam počinio mnoge nepravde, misli da je lukav i mudar kad uzima izgled strašnog i kad se ponaša tako da druge procenjuje kao da su njemu nalik. Ali kad takav pristupa dobrim i mudrim ljudima, i kad i ove procenjuje po
d sopstvenom uzoru, tada izgleda glup, jer i prema njima pokazuje nepoverljivost i svoje nepoznavanje moralnog zdravlja, imajući samog sebe kao uzor. Ali pošto se takav čovek češće susreće sa rđavim nego sa dobrim ljudima, on samom sebi, a i drugima, pre izgleda mudar nego neupućen.

— To je — reče on — ćela istina.

XVII. — Dobrog i mudrog sudiju — rekoh — ne treba tražiti u takvom čoveku, nego u onom koga smo prethodno opisali. Jer, pokvarenost ne bi mogla upoznati samu sebe ni vrlinu; vrlina je ta koja je sposobna da upozna samu
e sebe kao i pokvarenost, prirodno, ako je vremenom dobila valjano vaspitanje. Samo takav čovek postaje mudar, a rđav čovek nikada.

— I meni se tako čini.

— I lekarsko zanimanje, o kojem smo govorili, odredićeš u našoj državi kao i sudsko: zakonodavstvom. A oba će se, prema tome, starati samo o građanima koji
410 su telesno i duševno zdravi; one koji nisu telesno zdravi pustiće da umru, a one koji su duševno bolesni i nepopravljivi osudiće na smrt.

— Doista, smrt je najbolje što se može postići i za one koji su takvi i za državu.

— Očigledno je — rekoh ja — da mladići, obrazovani onom jednostavnom muzikom koja u njima neguje razboritost, neće imati potrebu za takvim sudstvom.

— Tako je.

b — A kad ovako odgojen čovek, istovremeno i na isti način prima i gimnastičko obrazovanje, onda će svakako moći da postigne da mu lekarska veština ne bude potrebna, osim u izuzetnom slučaju, zar ne?

— I to mi tako izgleda.

— Radeći telesne vežbe i izlažući se drugim naporima svakako će prvenstveno imati u vidu volju i više će se truditi da probude nju nego telesnu snagu, a i neće raditi kao i ostali rvači, koji jedu radi snage i naprežu se.

— Sasvim tačno.

— Znači, dragi moj Glaukone — rekoh ja — da oni
c koji naređuju da se \ aspitava i pomoću muzike i pomoću gimnastike, ne misle time, kao što se to često smatra, da jedna ima da služi vaspitanju tela, a druga vaspitanju duše.

— Nego kako — upita on.

— Meni se čini — rekoh — da se i jedno i drugo zahteva najviše radi duše?

— Kako to?

— Zar ne vidiš kakvo je duševno stanje onih koji se celog svog veka bave samo gimnastikom, a muzičku stranu vaspitanja sasvim zanemaruju, ili kakvi su oni kod kojih je suprotan slučaj?

— O čemu to govoriš?

d — O surovosti i tvrdoći u onih prvih, i o mekoći i blagosti u drugih.

— Zapazio sam — reče Glaukon — da oni koji se bave samo gimnastikom postaju suroviji nego što je to potrebno, a oni koji se bave samo muzikom postaju mekši nego što je to za njih same dobro.

— Ipak — rekoh ja — u toj surovosti je ona prirodna žestina koja se, ako dobije ispravno vaspitanje, pokazuje kao hrabrost; ali, koja će, ako je prekomerna i usmerena na ono što ne treba, po svoj prilici, postati okrutna i zla.

— To je i moje mišljenje — reče on.

e — A šta ćemo s blagošću? Nije li ona po svojoj prirodi prijateljica mudrosti? No ako je veća nego što treba, ona prelazi u mekuštvo; ako je pak podvrgnemo valjanom vaspitavanju, načinićemo od onog što je po prirodi dato nešto istovremeno blago i sređeno.

— Tako je.

— Pa onda moramo reći da naši čuvari treba da imaju obe prirode.[62]

— Moramo to reći.

— Ali one se moraju uskladiti jedna s drugom?

— Svakako.

411 — Onaj kod koga su njih dve dovedene u sklad, ima mudru i hrabru dušu.

— Tako je.

— A duša onoga kod koga nisu u skladu, bojažljiva je i gruba.

— Jeste.

XVIII. — Ako se, dakle, neko suviše predaje muzici, onda pušta da ona kroz njegove uši, kao kroz levak, uliva u dušu glasove frule i puni je onim sladunjavim, blagim i sentimentalnim melodijama i onda ceo život provede pevajući i oduševljavajući se pesmom; on će, doduše, ako je sklon odvažnosti u prvi mah omekšati svoju volju kao što se omekšava gvožđe i načiniće nešto korisno od onoga što je bilo neupotrebljivo i kruto. Ali,
b ako produži da svoju volju neprestano ovako omekšava, onda će se ona rastopiti i razliti, on će je, najzad, sasvim ugušiti, svojoj duši, tako reći, odrezati mišiće, a od sebe načiniti „mlitavog borca".[63]

— Tako je — reče on.

— Ako se, opet, to desi čoveku koji ni po prirodi nema volje, onda će to ići još brže. Ako se, opet, desi čoveku odvažnom, onda slabi njegovu volju i čini je razdražljivom, tako da on zbog sitnica plane i opet se rashladi:
c tada takvi ljudi, umesto da budu odvažni, postaju prznice i svađalice, i uvek su neraspoloženi.

— Sasvim tačno.

— A šta će biti ako se neko mnogo bavi gimnastikom i dobro se hrani, a pri tom potpuno zanemaruje muziku i filozofiju? Neće li se on u početku osećati veoma jak s obzirom na svoje telo, zar neće biti pun samopouzdanja i odvažnosti i neće li biti hrabriji nego što je ranije bio?

— Razume se da hoće.

— A zatim? Ako ne bude radio ništa drugo i ne
d bude imao nikakve veze sa Muzama, neće li njegova težnja za naukom, koju je možda i pomalo imao u duši, onda oslabiti, onemeti i oslepiti zato što nije okusio ni od istraživanja, ni od razmišljanja, i zato što ona nije probuđena, nije hranjena, a osećaji koje prima preko čula nisu prečišćeni?

— Tako je.

— Mislim da takav čovek postaje neprijatelj logosa (misologos) i neobrazovan (amousos).[64] Budući nepri-
e jemčiv za razloge, on se ponaša kao neka divlja zver, svuda primenjuje silu i grubost, živi u neznanju i gluposti, iza kojih stoje aritmija i neoplemenjenost.

— Sasvim je tako — reče Glaukon.

— Ako je tako, onda je neki bog dao ljudima ta dva umenja, muziku i gimnastiku, i to, čini se, brinući se ne toliko za njihove duše i tela, nego prvenstveno o onoj njihovoj dvostrukoj prirodi: vitalnoj i filozofskoj. Stoga se te dve prirode moraju međusobno usklađivati suzbijanjem jedne i pojačavanjem druge kako bi se postigla prava mera.

— Izgleda da je tako — reče on.

— Onoga, dakle, ko najlepše ume da objedini mu-zičko vaspitanje i gimnastiku, ko ih najravnomernije privodi svojoj duši, mogli bismo s punim pravom nazvati muzički i harmonički savršeno odgajenim čovekom, i on bi na to imao mnogo više prava nego onaj ko je vest da žice instrumenta podesi jednu prema drugoj.

— Tako bi bar trebalo da bude, o Sokrate!

— Ali, Glaukone, hoće li nam u državi biti potreban takav nadzornik kakvog smo upravo opisali, ako želimo da sačuvamo njeno uređenje?

— Neophodno je potreban.

XIX. — Ovo bi, dakle, bila načela obrazovanja i vaspitanja. Ko bi još govorio o igrama naših mladića, o lovu i lovljenju, gimnastičkim utakmicama i konjskim trkama? Jasno je da se sve to mora slagati sa ovim našim principima, a to nije teško uskladiti.

— Zaista nije teško.

— Dobro — rekoh. — A šta treba posle ovog da utvrdimo? Zar ne to, ko će među njima vladati, a ko će se pokoravati?

— Svakako.

— Da stariji ljudi treba da naređuju, a mlađi da slušaju, to je jasno, zar ne ?

— Jasno je.

— I to najbolji među njima?

— I to je jasno.

— A zar najbolji zemljoradnici nisu oni ljudi koji su najpogodniji za zemljoradnju?

— Jesu.

— A kako ovo treba da budu najbolji čuvari, onda će to biti oni koji su najpogodniji da čuvaju državu?

— Da.

— Oni, dakle, u svome pozivu moraju pokazati pamet i sposobnost, a osim toga se moraju starati i o državi.

d — Tako je.

— A čovek se najbolje stara o onome što veli.

— Razume se.

— A voleće, svakako, najviše ono što izgleda kao da je dobro usklađeno s njegovim interesom, i ono čija je dobrobit najviše vezana za njegovu dobrobit, ili obratno.

— Tako je — reče on.

— Znači, dakle, da među čuvarima treba odabrati one ljude, za koje nam se, pri tačnijem posmatranju, naj-
e više čini da u celom svom životu s puno odanosti rade ono što misle da je korisno za državu a što joj nije od koristi, neće nipošto učiniti.

— To su pravi ljudi.

— Takve ljude moramo, kafc.^ mi se čini, tražiti ne vodeći računa o njihovim godinama, nego da li se strogo drže tog načela i da li ni pod sugestijom ni pred silom ne odustaju od njega, i ne zaboravljaju s^cje načelo da moraju raditi ono što je za državu najMlie.

— Kako to misliš da „ne odustaj >d njega"?

— Reći ću ti. Meni se čini da na jedno ubeđenje napušta, bilo s našim pristankom bilo bez našeg pristanka: s našim pristankom onda kad saznamo da je to ubeđenje pogrešno, a bez našeg pristanka u svakom onom
413 slučaju kada je ono istinito.

— Razumem — reče on — napuštanje jednog ubeđenja s našim pristankom, ali o tome kako se to dešava protivno našem pristanku, moraćeš me još poučiti.

— Kako? Zar i ti ne smatraš — rekoh — da se ljudi lišavaju onog što je dobro samo bez sopstvenog pristanka, dok rado gube ono što je rđavo? Osim ako, po tvome, -ne bi bilo rđavo gиrešiti u onome što je istina, i u tome da je' istina nešto dobro? Ili možda misliš da ubeđenje o onome što jeste da jeste nije istinito?

— Pravo govoriš — odgovori on — i ja mislim da se istinitog ubeđenja lišavamo samo protiv svoje volje.

b — I to samo kad smo žrtve prevare ili opsene ili nasilja?

— Ovo opet ne razumem — reče on.

— Čini mi se da govorim svečano kao tragičari — rekoh. Prevarenim nazivam one koji su dopustili da budu razuvereni i one koji zaboravljaju, pošto su i ne primećujući to lišeni svog ubeđenja, u prvom slučaju govorom, a u drugom — vremenom. Razumeš li sada?

— Da.

— Prisiljenim nazivam one koje su bol i patnja naterali da promene svoje ubeđenje.

— I to sam razumeo i odobravam to što si rekao,

c — I ti bi, kako mi se čini, rekao da su žrtve opsene oni koji su svoje ubeđenje promenili, bilo zato što ih je neko uživanje začaralo, bilo zbog osećanja straha zato što im je stavljena u izgled neka opasnost.

— Doista — reče on — svaki prevareni izgleda nam kao da je opsenut.

XX. — Tako dakle, kao što sam ranije govorio, moramo tražiti one koji su najbolji čuvari svog uverenja, i to onog da treba stvarati i misliti samo ono što je najbolje za državu. Treba ih, dakle, posmatrati još od njihovog najranijeg detinjstva i proveravati ih, dajući im zadatke u kojima se spomenuto uverenje najlakše može zaboraviti i u kojima se isto tako lako može biti prevaren;
d treba odabrati onog koji nikad ne zaboravlja to uverenje i koji se teško može prevariti, a ostale odbaciti. Hoćemo li tako postupati?

— Da.

— Treba ih, s druge strane, izlagati naporima, i patnjama i borbenim takmičenjima, pa ih pri svemu tome posmatrati.

— U pravu si — reče on.

— Ali, preostao je — rekoh — onaj treći slučaj koji se odnosi na opsenu. Trebalo bi i za proveravanje toga ustanoviti neko ponašanje koje će biti pogodno za posmatranje, kao što se plašljivost ždrebadi isprobava bukom i vikom; trebalo bi, dakle, da mladiće isprobamo u njihovoj mogućoj strašljivosti i otpornosti prema op-
e seni koja dolazi od uživanja, i to da učinimo mnogo bolje nego što se zlato isprobava u vatri. Tako bismo otkrili koji od njih u svim takvim situacijama ostaje otporan prema opseni i dobro se drži, pokazujući u svemu da je dobar čuvar samog sebe i muzike u kojoj smo ga poučavali, pokazujući, nadalje, u svim takvim okolnostima da je ovladao dobrim ritmom i sopstvenom usklađenošću kao osobinama koje će ga kvalifikovati da bude najkorisniji i za sebe i za državu. Najzad, onaj koji bi redom, kao dete, kao mladić i kao zreo čovek, uspešno
414 prošao kroz sva takva ispitivanja i koji bi iz svih iskušenja izišao besprekoran, bio bi dostojan da bude onaj koji je prvi u državi i među čuvarima. Takvom treba dati

sve počasti za njegova života, a posle smrti treba mu podići nadgrobni spomenik i odavati druge najviše počasti koje će čuvati uspomenu na njega. A onog koji nije od te sorte, ne treba prihvatiti za takav položaj. Eto, Glaukone, kako bi, približno određeno, trebalo izvršiti izbor i ustoličenje poglavara (arhonata) i čuvara, ukoliko imaš u vidu da smo time što smo rekli, bez strogog izvođenja, samo označili glavne smerove.[65]

— I meni se tako čini — reče on.

b — Zar onda neće biti najispravnije ako takve nazovemo savršenim čuvarima d od spoljašnjih i od unutrašnjih neprijatelja, čuvarima koji sprečavaju jedne u htenju a druge u mogućnosti da čine zlo? A one mladiće koje smo do sada nazivali čuvarima, zvaćemo pomoćnicima i izvršiocima odluka poglavara.

— Tako i ja mislim.

XXI. — Ali — produžih ja — koju bismo od onih dopuštenih laži, o kojima smo ranije govorili,[66] mogli upotrebiti da bismo u plemenitoj nameri, iako putem
c laži, uticali prevashodno na same poglavare ili, ako ne na njih, onda na ostale građane?

— Kakvu laž? — upita on.

— Nikakvu novu — rekoh — već feničansku,[67] nešto što je u starim vremenima često bivalo, kako o tome govore i uveravaju nas pesnici, a što u našem vremenu ne biva i ne znam kako bi moglo da biva, osim ako se potrudimo da u tako nešto budemo uvereni.

— Čini mi se da se teško odlučuješ da o tome govoriš.

— Videćeš i sam da sam s pravom oklevao kad ti budem o tome govorio.

— Govori samo i ne boj se.

d — Pa dobro, govoriću — mada još ne znam kako ću naći smelosti i reci za to. Najpre ću nastojati da uverim same poglavare i njihove ratnike, a potom i ostale građane. Reći ću im da im se sve ovo, njihovo negovanje i vaspitanje, desilo u snu, a u stvari oni su sami, i njihovo oružje, i ostale sprave njihove bili pod zemljom i tamo su
e odnegovani i uobličeni; a kad su bili sasvim dovršeni, onda ih je zemlja, njihova majka, poslala na svet i sada se po zemlji na kojoj žive moraju starati kao o svojoj materi i hraniteljici i moraju je braniti ako je neko ugrozi, a moraju štititi i ostale građane, jer su to njihova braća i deca zemlje.

— Nisi se malopre bez razloga stideo da kažeš tu laž.

415 — U pravu si — rekoh. — Ali čuj svršetak mita. „Vi koji sačinjavate državu, svi ste braća! — kazaćemo im kao da smo mitolozi. — Ali bog, koji vas je oblikovao, udesio je da oni koji treba da zapovedaju budu pomešani sa zlatom, pa zato zaslužuju da budu najviše cenjeni; srebra ima najviše u onima koji su načinjeni kao pomoćnici, a zemljoradnike i ostale zanatlije sačinio je najviše od gvožđa i bronze.[68] A kako ste vi svi istoga roda, rađaćete, najvećim delom, i decu koja je nalik na vas. Ali će
b se dešavati i da zlatan rodi srebrno dete, a srebrni zlatno, i to će se naizmenično ponavljati i u drugim slučajevima. Zato bog pre svega i najviše naređuje onima koji zapovedaju da ni nad čim ne budu tako dobri čuvari i da se ni o čemu drugom ne staraju tako brižljivo kao o potomstvu, i to zato da bi utvrdili koja je od prethodnih smeša u njihovim dušama zastupljena. Ako njihov potomak ima u sebi bronze i gvožđa, ne smeju prema njemu
c imati nikakvo sažaljenje, nego će mu odrediti mesto koje odgovara njegovoj prirodi i svrstaće ga među zanatlije ili zemljoradnike; ako bi među ovima bio neko ko bi u sebi imao zlata i srebra, ukazaće mu počast i unaprediće ga, nekog kao čuvara, nekog kao pomoćnika; jer, proročište kazuje da će država potpuno propasti u onom vremenu kada je budu čuvali gvozdeni i bronzani čuvar." — Postoji li kakvo sredstvo koje može pomoći da se u taj mit poveruje?

d — Ne postoji nikakvo, ukoliko se računa na ove kojima ti predlažeš takav mit. Ali ja bih takvo sredstvo pribavio za njihove sinove, potomke i ljude koji će se kasnije roditi.[69]

— To bi bilo dovoljno — rekoh ja — da ih podstakne na veću brigu o državi i o sebi, ukoliko sam dobro razumeo ono što si rekao.

XXII. Naša zamisao će vredeti toliko koliko se u nju bude verovalo. A mi ćemo naoružati ove potomke zemlje i učinićemo da poglavari uspostave prevlast. A kad jednom budu gore, neka za svoj logor traže najbolje mesto u državi kako bi iz njega mogli upravljati i onima iz-
e nutra, ukoliko neko ne bi hteo da se pokorava zakonima, i onima spolja i kako bi se mogli braniti, ako neki neprijatelj pođe da kao vuk napadne stado. Kad budu postavili tabor i prineli određenu žrtvu, neka pripreme mesta za spavanje. Je li tako?

— Tako je.

— I to takva mesta, je li, koja ih mogu čuvati i od zime i od vrućine?

— Da, jer mi se čini da govoriš o kućama.

— Svakako — rekoh — ali o kućama koje dolikuju vojnicima, a ne trgovcima.

416 — A kakvu, opet, razliku misliš da treba tu praviti? — upita on.

— Pokušaću da ti objasnim — rekoh. — Ništa nije sramnije ni stidnije za pastira nego ako svoje pse, čuvare stada, odgaji tako da oni iz obesti, ili gladi, ili rđave navike sami pokušavaju da napadnu stado, da su, dakle, više vuci nego psi.

— Razume se da je to strašno.

b — Zar onda ne treba svim mogućim načinima sprečavati da isto to učine i naši čuvari sa građanima, kad su oni jači od njih, tako da onda više liče na svirepe tirane nego na dobronamerne prijatelje.

— To moramo sprečiti — reče Glaukon.

— I zar dobro vaspitanje nije najbolja predohrana za to?

— A oni će biti zaista dobro vaspitani.

— Ali mi to još uvek ne smemo tvrditi, dragi Glaukone — rekoh — nego možemo reći samo to da oni moraju imati pravo vaspitanje, ma u čemu se ono sastojalo,
c ako treba da imaju onu najvažniju osobinu: da budu blagi među sobom i prema potčinjenima.

— Pored takvog odgoja, reći će razuman čovek, i njihovi stanovi i sve ostalo njihovo imanje mora biti tako udešeno da ne odvraća čuvare od želje da budu mnogo bolji od svih ostalih, a još manje da ih izaziva da učine
d zlo ostalim građanima.

— Zaista će tako reći svaki razuman čovek.

— Pa ako treba da budu takvi, onda pogledaj nije li potrebno da žive i stanuju otprilike ovako: pre svega, da nijedan od njih nema nikakvo imanje, ako to nije preko potrebno. Zatim, da nijedan nema takvu kuću ili ostavu da u nju ne bi mogao ući svako ko to želi. Sve ono što umereni i hrabri borci, čiji je zadatak da se biju
e u ratu, treba da imaju, odmeriće i primiče od drugih građana kao nagradu što se staraju o njihovoj bezbednosti,

tako da im za narednu godinu ništa neće preostati, ali
neće trpeti ni oskudicu. Oni će se hraniti za zajedničkom
trpezom[70] i živeće zajedno kao u taborima. Što se zlata
i srebra tiče, treba im reći da oni u svojim dušama nose
božje i od bogova poklonjeno, da im ljudsko zlato nikako
nije potrebno, i da greše ako božje zlato dovedu u vezu
417 sa zlatom smrtnih ljudi i tako ga skrnave, jer se sa ko-
vanim zlatom desilo već mnogo bezbožnih stvari, dok je
njihovo zlato neokaljano. Jedino njima je u državi zabra-
njeno da imaju veze i dodira sa zlatom i srebrom; oni ne
smeju biti s njim pod istim krovom, ne smeju ga nositi
ni na svome odelu i ne smeju piti iz njega.[71] Tako će spasti
i sebe i državu. A čim budu stekli sopstvenu zemlju, i
kuće, i novac, postaće upravnici i zemljoradnici umesto
b da budu vladaoci, biće neprijateljski vladari, a ne savez-
nici građana, mrzeće i biće omrznuti, ganjaće i biće ga-
njani celog veka, bojaće se više neprijatelja u državi nego
onoga spolja i tako će se i oni sami i cela država suno-
vratiti u propast. Zbog svega toga reći ćemo da njihove
stanove i sve ostalo treba urediti ovako i zakonom po-
tvrditi. Zar ne?

— Svakako — odgovori Glaukon.

Δ

KNJIGA ČETVRTA

St.

I. Tada prekide Adeimant i reče:

419a — A kako ćeš se odbraniti, Sokrate, ako ti neko
kaže da tvoji ljudi ne žive baš sasvim prijatno, iako, pošto
je država stvarno u njihovim rukama, sve od njih zavisi,
jer oni ipak ne uživaju nikakvo dobro od države? Dok
ostali građani stiču imanje, grade lepe i velike kuće i za
njih nabavljaju lepu opremu, dok prinose žrtve bogovima
i goste svoje prijatelje iz sopstvenih sredstava, i kako si
malopre pomenuo, imaju i zlata, i srebra, i sve ostalo što
se smatra da moraju imati oni koji treba da budu srećni,
dotle, rekao bi neko, ratnici liče na običnu najamničku
vojsku, koja leži u državi i koja nema nikakvog drugog
420 posla nego da stražari.

— Da — rekoh — a osim toga oni primaju samo hranu i uz nju ne dobijaju ni novac kao ostali najamnici, tako da ne mogu ni putovati po svojoj volji ako to zažele, ne mogu praviti poklone heterama d ne mogu trošiti kao što to inače rade ljudi koji izgledaju srećni. To i još mnogo sličnih stvari si izostavio u svojoj optužbi.

— Dobro, onda svojoj optužbi dodajem još i to.

b — Ti pitaš šta bismo mogli reći u odbranu?

— Da.

— Mislim — rekoh — da ćemo, ako nastavimo onim putem, kojim smo dosad išli, naći ono što treba reći. Tako ćemo, naime, kazati da ne bi bilo nimalo čudnovato kad bi oni i ovako bili veoma srećni. Ali mi nismo sagradili svoju državu zato da u njoj samo jedan stalež (ethnos) bude naročito srećan, nego da cela država bude to u najvećoj meri. Mi smo mislili da ćemo u takvoj državi najpre

c naći pravičnost, a u državi, opet, kojom se najgore upravlja, nepravičnost, pa, pošto bismo videli i jednu i drugu, mogli bismo prosuditi o onome što već odavno tražimo. Sada još stvaramo srećnu državu, onako kako je mi zamišljamo, i ne uzimamo samo neke ljude da ih usrećimo nego činimo to sa celom državom. Posle ćemo se pozabaviti suprotnim. Zamisli da mi slikamo, a dođe neko i prekori nas što nismo najlepše boje stavili na najlepše delove tela, što, na primer, oči kao nešto najlepše, nisu obojene purpurnom, već crnom bojom. Evo odgo-
d vora koji bi nas najbolje opravdao: o čudnovati čoveče, nemoj misliti da oči moramo načiniti tako lepim da to više ne budu oči, ili da tako moramo slikati i druge delove, nego gledaj zato pažljivo da li smo svakome delu dali ono što mu odgovara i da li smo celinu načinili lepom? Isto nas tako nemoj primoravati ni da čuvarima stvorimo takvo blagostanje koje će od njih načiniti sve drugo samo ne čuvare. Umeli bismo mi da usrećimo i
e zemljoradnike, da ih obučemo u dugačke haljine, obavijemo zlatom i da im naredimo da obrađuju zemlju po svome nahođenju; mogli bismo pozvati lončare da zauzmu mesta pored vatre, da jedu, piju i goste se, a pored njih da postavimo lončarski točak, ako bi slučajno zaželeli da rade svoj lončarski posao; mogli bismo i sve ostale usrećiti na taj način, tako da cela država bude blažena i srećna. Ali nam to nemoj preporučivati. Jer ako po-
421 slušamo tebe, onda zemljoradnik neće više biti zemljoradnik, ni lončar lončar, niti će iko drugi biti na svome mestu, pa neće biti one strukture iz koje nastaje država.[1] Ali o tim pozivima se ne mora toliko govoriti; ako krpači[2] više ne vrede, ako se pokvare i prave se da su to, a, u stvari, nisu, onda to za državu nije tako strašno; ali, ako čuvari[3] zakona i države nisu to stvarno, nego samo tako izgledaju, onda vidiš kako celu državu potpuno uništavaju, a oni su jedini u stanju da njome lepo upravljaju tako da ona bude srećna. Ako mi, dakle, postavljamo čuvare da to zaista i budu i da državi ni najmanje ne na-
b škode, onda onaj ko o zemljoradnicima i srećnim domaćinima govori drugo kao da tu nije reč o državi, već o nekoj narodnoj svetkovini, misli o nečem drugom a ne o državi. Treba, dakle, videti da li ćemo postavljajući čuvare, misliti na to kako da njima obezbedimo najveću sreću, ili ćemo, imajući u vidu celu državu, morati gledati da njoj stvorimo tu sreću, a pomoćnike i čuvare, kao i

c sve ostale, prisiliti i nagovoriti da budu najbolji vršioci svojih poslova; ako cela država bude ovako napredovala i ako se njome bude lepo upravljalo, onda moramo pustiti da priroda svakog pojedinog sloja omogući svakom od njih udeo u sreći.

II. — Čini mi se da lepo govoriš — reče on.

— A šta misliš hoću li lepo reći i ono što je sa ovim u vezi?

— A šta je to?

d — Seti se ostalih zanatlija"; da li iste stvari ne kvare i njih te postaju rđavi?

— A koje to stvari?

— Bogatstvo i nemaština — rekoh.

— Kako to?

— Evo kako: ako se lončar obogati, hoće li hteti da se još uvek brine o zanatu?

— Neće.

— Postaće lenj i neće se više brinuti kao što je to ranije činio?

— Neće.

— Postaće onda gori lončar?

— Da, mnogo gori.

— A, ako zbog siromaštva ne može kupiti alat ili nešto drugo što mu je potrebno za posao, onda će raditi
e gore i načiniće svoje sinove i ostale koje uči zanatu gorim zanatlijama.

— Razume se.

— Zbog obe stvari, dakle, i zbog siromaštva i zbog bogatstva, postaju i zanatski proizvodi i zanatlije samo gori.

— Izgleda da je tako.

— Tako smo, kako mi se čini, našli i druge zadatke za čuvare, pa će svakako morati paziti da to krišom ne uđe u državu.

— Šta to?

422 — Pa, bogatstvo i siromaštvo — rekoh — jer bogatstvo donosi raskoš i lenjost, i težnju za prevratom, a siromaštvo, opet, pored težnje za prevratom, ropski duh i rđave poslove.[5]

— Sasvim tačno. Ali razmisli, Sokrate, kako će naša država moći da ratuje ako ne stekne novaca, naročito ako bude prinuđena da se bori protiv velike i bogate države?

— Jasno je — rekoh — da je teško boriti se protiv
b jedne, a protiv dve ovakve biće lakše.

— Šta si rekao? — upita Adeimant.

— Prvo — rekoh — ako bude potrebno da se bore, zar neće naši izvežbani borci imati da se bore sa bogatim ljudima?

— To je istina.

— Pa onda, Adeimante, zar ti se ne čini da će se jedan odličan rvač lako boriti sa dva protivnika koji su bogati i ugojeni a nisu rvači?

— Ali svakako ne sa oba odjednom.

— Pa makar i redom: pravice se kao da beži, uda-
c riče čim se ko približi, okrenuće se i ponoviti to često na suncu i na zapari.[6] Zar ne bi ovakav čovek savladao više takvih?

— Ne bi zaista bilo nikakvo čudo.

— A misliš li ti da se bogataši bolje razumeju i imaju bolje iskustvo u rvanju nego u ratovanju?

— Naravno da ne mislim.

— Onda će se verovatno naši borci lako boriti sa dvostrukim i trostrukim brojem njih, a tako i treba.

— Pristajem na to, jer izgleda da si ispravno govorio.

d — A kad bismo poslali emisare u drugu državu i kad bi oni preneli sledeću iskrenu poruku: „Mi ne upotrebljavamo ni zlato ni srebro, nama to nije dopušteno, a vama jeste; budite naši saveznici u ratu pa će sav plen vama pripasti" — misliš li da bi oni koji bi čuli takvu poruku više voleli da ratuju protiv mršavih i jakih pasa, nego da zajedno s njima krenu protiv masnog i neotpornog stada?

— Mislim da ne bi. Ali, ako se bogatstvo drugih
e država na taj način nagomilava u jednoj, zar to neće ugrožavati našu državu koja nije bogata?

— Srećniče! — odgovorih ja — ti zamišljaš da bilo koja država (polis), osim ove koju mi spremamo, zaslužuje da nosi to ime!

— Kako ćemo onda te druge države nazivati?

— Njima ćemo — rekoh — dati neko ime sa širim značenjem; jer, nijedna od njih nije u stvari jedna država, nego svaka sadrži u sebi mnogo država, kao u onoj dečjoj igri.[7] U svakoj od njih ima najmanje dve države, koje su u ratu jedna s drugom; jednu čine bogati, drugu
423 siromašni; nadalje, svaka od ovih sadrži još mnoštvo drugih. Ako sa njima budeš postupao kao sa jednom državom, načinićeš veliku grešku; ako pak u njima otkrij eš ono mnoštvo država, pa jednima ostaviš bogatstvo a drugima vlast, i ako tako postupaš i sa grupama i sa pojedincima, imaćeš mnogo saveznika koji ćete braniti i malo neprijatelja koji ćete napadati.[8] I dokle god tvojom državom budu upravljali mudro, kao što smo odredili, ona će biti najveća, ne samo po ugledu koji uživa nego uistinu najveća, pa makar imala i samo hiljadu boraca. A tako veliku i jedinstvenu državu, kao što je naša, nećeš lako
b naći ni u Helena ni u varvara, iako ima mnogo država koje izgledaju kao da su mnogo veće. Ili ti misliš drugačije?

— Ne, tako mi Zevsa — reče Adeimant.

III. — A sada — rekoh — moramo pokazati našim poglavarima koja je veličina države i njene teritorije najbolja i dokle se ona može širiti, napuštajući svaku pomisao o osvajanju.

— Kakvo je to ograničenje? — upita on.

— Ovako, mislim — rekoh — trebalo bi je povećavati sve donde, dok ona, i tako uvećana, može da bude jedinstvena, a preko toga ne.

c — To je dobro tako.

— Onda ćemo svojim čuvarima narediti da se svim mogućim sredstvima trude da naša država ne bude ni mala, ni velika, već onolika kolika treba, i da uz to bude jedinstvena.

— Ova naredba mi se čini beznačajna.[9]

— Još je beznačajnija od nje — rekoh — ona koju smo ranije u razgovoru pomenuli,[10] to jest da neupotrebljivo dete koje bi se rodilo čuvarima treba poslati dru-
d gima, a da obdareno dete koje se među njima rodi treba predati čuvarima. Ovo treba da pokaže kako i ostale građane moramo privesti onom zvanju koje im po prirodi odgovara,[11] kako bi se svaki pojedinac o svojim stvarima starao sam a ne uz pomoć mnogih, i kako bi, na taj način, i država bila jedna i jedinstvena,[12] a ne skup mnogih država.

— Ovo je odredba, po svoj prilici, još neznatnija od one prve.

— Mi i ne izdajemo mnoge i opširne naredbe, kako bi to neko očekivao, dobri moj Adeimante — rekoh — nego sasvim neznatne, ali ako ljudi cene onu jednu ve-
e liku, ili još bolje, ne \'eliku već odgovarajući! zapovest o kojoj smo ranije govorili, biće dovoljno.

— A koja je to zapovest?

— Ona o vaspitanju i obrazovanju. Jer, ako oni koji imaju dobro vaspitanje postanu čestiti ljudi, lako će uvideti i sve to i još druge stvari, koje smo mi sad izostavili a koje se odnose na izbor žene, na brak i rađanje dece, i inače da prema onoj poslovici, sve to treba
424 da bude među prijateljima što više zajedničko.[13]

— To bi, zaista, bilo najpravilnije.

— Ako državno uređenje (politeia) jednom bude dobro utemeljena, onda će sve ići i jačati kao u krugu: vaspitanje i obrazovanje, valjano izvođeni, formiraće dobre prirode; a ove valjane prirode će, sa svoje strane, biti u stanju da obrazovanjem formiraju generaciju još bolju od prethodne, u ostalom bolju i po rođenju, kao
b što se događa i kod drugih živih bića.

— U to se može verovati — reče on.

— Ukratko rečeno, upravljači države moraju dobro paziti da se nešto ne iskvari a da oni to i ne primete, naročito moraju bdeti nad tim da se u gimnastici i muzici ne provuku nikakve novotarije, mimo naših pravila, nego da ova ponajviše čuvaju, obuzeti strahom da bi pesnikove reci:

ljudi slave pesmu samo onakvu
koja im svojom novinom, kad slušaju, najviše ječi.[14]

c mogle ponekad biti shvaćene kao da ciljaju na neki novi način pevanja a ne na novu pesmu, i da bi se tako nešto moglo pohvaljivati. Takve novotarije, međutim, niti treba hvaliti, niti to treba tako shvatiti. Dobro se treba čuvati svake promene u muzici, jer su to opasne stvari. Damon tvrdi, a ja se slažem s njim da se načela muzike ne mogu nigde dotaći, a da se pri tom ne pokolebaju i najviši državni zakoni.[15]

— Ubroj među one koji to veruju i mene — reče Adeimant.

d IV. — Čini mi se — rekoh — da čuvari moraju svoje postaje izgraditi na području muzike.

— Da, jer se tu bezakonje lako i neprimetno rasprostire.

— U svakom slučaju — dodadoh ja — i to kao neka igra u kojoj na prvi pogled nema ničeg lošeg.

— Pa ono i ne čini ništa drugo nego se polagano naseljava i prodire u naše običaje i navike; potom, pošto je naraslo, prelazi u ugovore koje ljudi sklapaju jedni s drugima, iz ugovora ide dalje i s velikom drskošću
e zahvata zakone i državni ustav, pa tako, o Sokrate, na kraju uspeva da dovede do poremećaja i zbrke u celokupnom privatnom i javnom životu.[16]

— Dobro; je li to zaista tako?

— To je moje mišljenje — reče.

— Pa onda, to je ono što smo od početka govorili,[17] našoj deci treba bez oklevanja omogućiti da učestvuju u takvim igrama koje imaju čvrsta pravila, jer ako su njihove igre bez tih pravila i ako ih deca ne usvoje, neće biti mogućno da od njih postanu vrli ljudi, pokorni
425 zakonu.

— Razume se.

— Ako su deca lepo započela igrom i ako se, pomoću muzičkog vaspitanja, nauče zakonitosti, onda će ih ona (suprotno onim drugima) pratiti svuda, jačaće ih i ponovo će podizati u državi ono što se srušilo.

— To je istina.

— Takvi će ljudi — rekoh — obnavljati i pravila pristojnosti koja izgledaju nevažna i koja su njihovi preci potpuno zanemarili.

— A koja su to pravila?

b — Ova: ćutanje mlađih u prisustvu starijih, red pri sedanju za sto i pri ustajanju, poštovanje roditelja, šišanje kose, nošenje odela i obuće, i celokupno držanje tela i još drugo tome slično. Ili, ne misliš tako?

— Mislim.

— Čini mi se da je glupo izdavati o tome zakone, jer se to ne može ni reći ni napisati kao zakon, a ne bi se ni zadržalo.

— Kako bi se i moglo zadržati?

— Izgleda, o Adeimante — rekoh — da čovek i u budućnosti ide onim putem kojim je u svome vaspitanju
c krenuo. Ili, zar slično ne povlači sobom uvek slične stvari?

— Razume se.

— Najzad, mislim da možemo reći da vaspitanje dospeva do konačnog i jedinstvenog rezultata, dobrog ili rđavog.

— Drukčije ne bi moglo biti — reče on.

— Eto zbog čega ja ne bih ona pravila utvrđivao zakonom.

— Čini se da si u pravu — reče on.

— A kako ćemo, u ime bogova, regulisati sve ono
d što se događa na agori, na primer, ugovore o kupovini i prodaji, ugovore o izvršenju raznih radova; ono što se odnosi na uvrede i nasilja, ustanovljenje sudova, vođenje parnica, plaćanje raznih dažbina, ako se za to ukaže potreba na trgu ili pristaništu; hoćemo li uopšte ustanoviti gradsku i putnu policiju, lučke carine i hoćemo li sve takve i druge stvari regulisati zakonom?

— Ali ne treba — reče on — lepim i dobrim ljudima
e naređivati, jer mnogo toga što bi se propisivalo zakonom, oni će lako sami otkriti.

— Tako je, prijatelju — rekoh — ali samo ako im neko božanstvo sačuva zakone koje smo malopre pretresli.

— A ako to ne bude — reče on — onda će oni svoj vek provesti u davanju i ukidanju pojedinih zakona, misleći da će njima postići najviše dobro.

— Ti misliš da će oni živeti kao oni bolesnici koji zbog svoje neumerenosti nisu hteli promeniti rđavi način življenja?

— Tako je.

426 — Ali ti ljudi žive vrlo prijatno. Svoje lečenje nikad ne završavaju, samo načine svoje bolesti još raznolikijim i većim, a uvek se nadaju da će se izlečiti lekom, koji im neko bude preporučio.

— Jeste, takve su patnje tih bolesnika.

— Dalje — rekoh — zar nije lepo od njih što svakog onoga ko im govori istinu, da dok ne prestanu s pijančenjem, s ljubavnim preterivanjem i s lenošću, ništa neće
b koristiti ni lek, ni gorenje, ni rezanje, ni bajanje, ni amulet, smatraju za najvećeg neprijatelja?

— To baš nije lepo od njih — reče on — jer nije lepo ljutiti se na čoveka koji dobro govori.

— Ti, čini mi se, hvališ ovakve ljude?

— Ne hvalim, bogami!

V. — A hoćeš li odobravati ako cela država učini nešto slično onome što smo malopre rekli?[13] Ili, zar ti se ne čini da upravo to rade države kojima se rđavo upravlja, koje građanima zabranjuju da diraju u celokupno nji-

c hovo uređenje, i prete smrću onome ko bi to uradio? I zar državama, kojima se tako upravlja, neće biti dobar veoma mudar i poštovanja dostojan onaj čovek koji im najprijatnijim recima laska i čini usluge ulagujući se i unapred saznaje njihove želje i ume da ih ispuni?

— Izgleda mi da je baš tako i nikako ih ne hvalim,

d — A zar se ne diviš hrabrosti i okretnosti onih koji žele da služe takvim državama?

— Da, njima se divim. Ali ne i onim ljudima koje oni varaju a koji, zato što ih mnoštvo hvali, veruju da su zaista državnici.

— Kako to misliš? Zar nemaš obzira prema ljudima? Ili pretpostavljaš da će čovek, koji se ne razume u merenje, kad mu kažu da je visok četiri lakta, verovati
e da je zaista toliko visok?

— Svakako će u to poverovati.

— Onda se nemoj ljutiti na njih! Pa to su najprijatniji od svih ljudi! Oni izdaju zakone o stvarima koje smo pomenuli" i stalno ih obnavljaju jer veruju da će pronaći lek nepoštenju u trgovini i onome što sam još pomenuo, a ne vide da, u stvari, samo seku glave hidri[20].

427 — Oni zaista ne čine ništa drugo.

— Ja mislim — nastavih — da pravi zakonodavac ne treba da se bavi tom vrstom zakona i ustava ni u državi kojom se rđavo, ni u onoj kojom se dobro upravlja; u prvoj zato što su takve odredbe nepotrebne i ne znače ništa, a u drugoj zato što ih, s jedne strane, pojedinac sam sebi određuje, a, s druge strane, zato što one same po sebi proizlaze iz opšteg načina mišljenja i delanja.

b — A šta nam još preostaje za naše zakonodavstvo?

Tada ja rekoh:

— Nama ne preostaje ništa više, ali Apolon u Delfima ima da izda i najveće, i najlepše, i osnovne zakone.

— Koje?

— Zakon o građenju hramova, o prinošenju žrtava i drugim služenjima bogovima, demonima i herojima, zatim o sahranjivanju mrtvaca, i o delima koja moramo posvetiti pokojnicima da bismo zadržali njihovu naklonost. Ovakve stvari mi ne razumemo i, ako smo pametni,
c nećemo ih, gradeći svoju državu, nikome drugome poveravati, niti ćemo se služiti bilo kojim drugim tumačenjem, nego samo onim koje su još naši očevi obožavali.[21] Toga boga priznaju za tumača svih stvari svi ljudi, počev

od naših očeva, i on sedi u sredini zemlje, na njenom pupku, i tumači ih.[22]

— Dobro govoriš — reče on — i tako treba učiniti.

VI. — I tako bi tvoja država već bila sagrađena, o
d sine Aristonov — rekoh. — Donesi odnekud dosta svetlosti i pozovi brata, i Polemarha i ostale u pomoć, pa da, ako možemo, vidimo gde je pravičnost a gde nepravičnost, u čemu se one razlikuju, i koju od njih mora steći bilo krišom, ili pred svim bogovima i ljudima, čovek koji želi da bude srećan.

— Ne, ne — reče Glaukon. — Ti si obećao da ćeš
e to sam istraživati, jer je bezbožno ne založiti se svim silama za pravičnost.[23]

— Ti se dobro sećaš i tako treba učiniti, ali mi morate i vi pomoći.

— Hoćemo, pomoći ćemo.

— Nadam se — rekoh — da ću ovako naći ono što tražim. Mislim da je naša država, ako je pravilno sagrađena, savršeno dobra.

— Bezuslovno.

— Prema tome, ona je mudra, hrabra, umerena i pravična.[30a]

— Tako je.

— Ali šta ako pronađemo samo jednu i to bilo koju od njenih vrlina, hoćemo li tada moći da pronađemo i ostale?

428 — Moći ćemo naravno.

— To je kao kad bismo među četiri druge, bilo koje stvari, tražili jednu od njih kao onu koja nam je potrebna. Ako bi nam od prve uspelo da ovu prepoznamo, to bi za nas bilo izvanredno. Ali ako bismo, umesto toga, najpre pronašli ostale tri — onda smo time otkrili i onu četvrtu za kojom smo tragali.[24] Jasno je, naime, da ona ne može biti nijedna druga, osim ona koja je preostala.

— Pravo veliš — reče on.

— Pa onda, kad god ima nečeg četiri na broju, moramo na taj način istraživati?

— Tako je.

— Jasno je, mislim, da smo u našem istraživanju
b prvo prepoznali mudrost; ali u tome se pokazuje nešto što nije na svome mestu.

— A šta to — upita on.

— U nečemu je, mislim, država koju smo opisali mudra, jer ima dobar savet.[25] Nije li tako?

— Tako je.

— A još i ovo: dobar savet (euboulia) je, naravno, znanje (episteme); jer nije nestručnost (amathia) ta koja daje dobre savete, nego znanje.

— Jasno.

— A u državi ima mnogo svakovrsnih znanja?

— Kako ne bi bilo?

— Ali, da li je zidarsko znanje ono koje državu čini mudrom i koje može da joj daje dobre savete?

c — Nikako — reče on — jer to onda ne bi bila mudra i dobro savetovana, nego zidarska država!

— Onda, država nije mudra ni po onim znanjima koja se primenjuju u pravljenju drvenog nameštaja, ni po savetima kako da se taj posao najbolje obavlja?

— Sigurno ne.

— A šta je sa onima koja se odnose na radove s bronzom, ili na neka među tim znanjima iste vrste?

— Ne, nijedno od tih — reče on.

— Onda ni ono koje se odnosi na dobi janje plodova iz zemlje, inače takva država ne bi bila mudra nego zemljoradnička.

— I ja tako mislim.

— Šta onda? — rekoh. — Ima li u državi, koju smo upravo zasnovali, građana sa određenim znanjima takvim da se na osnovu njih ne mogu davati dobri saveti ovoj ili onoj struci koja postoji u državi, nego takvim koja se
d odnose na samu državu kao celinu, na najbolji način njene unutrašnje organizacije, kao i na najbolji način njenog odnošenja prema drugim državama?

— Sigurno ima takvih.

— Koje je to znanje — upitah ja — i u kojih građana ćemo ga naći?

— To je — odgovori on — „državničko umenje" (phvlakike) i naći ćemo ga u onih „političkih vođa" (archousin) koje smo maločas[20] nazvali „savršenim čuvarima" (teleous phylakas).

— Kako ćeš, s obzirom na takvo znanje, nazvati državu?

— Nazvaću je — reče on — „dobro vođenom" (euboulon) i „mudrom" (sophšn).

— Šta misliš — rekoh — da li će u našoj državi
e biti više tih istinskih čuvara ili onih koji se bave izradom
predmeta od metala?

— Ovih drugih će — reče — biti više.

— A onda će tih čuvara biti manje na broju nego svih onih stručnjaka koji, po znanju što ga imaju, nose posebne nazive?

— Mnogo manje.

— Onda će po ovom najmanjem staležu[27], koji
upravlja i vlada, po njegovim delima i njegovom znanju,
cela država koju smo sagradili biti po prirodi mudra, a
429 čini se da je prirodom određeno da najmanji bude onaj
stalež kome je dato da ima udela u tome znanju, jedinom
koje, u poređenju sa ostalim naukama, možemo nazvati
mudrošću.

— Govoriš pravu istinu.

— Ne znam na koji smo način otkrili ovu jednu od četiri vrline i kako smo joj odredili mesto u državi.

— Meni bar izgleda da smo je dovoljno otkrili.

VII. — Šta je onda hrabrost i gde je njeno mesto u državi i zašto državu treba nazvati hrabrom, to nije tako teško videti.

— Kako to?

b — O čemu bi vodio računa kad bi govorio da je
država hrabra ili strašljiva, ako ne o onome delu koji se
za nju bori i ratuje?

— Ne bih ni o čemu drugom.

— Ja mislim da drugi građani, pa bili oni strašljivi ili hrabri, ne odlučuju da li će država biti ovakva ili onakva.

— Ne odlučuju.

— Onda je i država hrabra blagodareći jednom
svom delu, i to onom što u sebi ima sposobnost da u sve-
c mu zaštiti mnenje[23] o tome šta je zastrašujuće, sposobnost
koja je postojana i koja se ispoljava shodno onom što je
zakonodavac za vaspitanje odredio. Ili ti to ne nazivaš
hrabrošću?

— Nisam sasvim dobro razumeo to što si rekao, ponovi mi to!

— Rekao sam da je hrabrost neka vrsta zaštite.

— Kakva je to zaštita?

— Zaštita mnenja o tome čega se treba plašiti i o tome šta je u stvari to što zastrašuje, mnenja koje je

zakon ustanovio radi vaspitanja. Rekavši da je to
postojana sposobnost zaštite u svemu, mislio sam na to
da ona spašava, čini otpornim, u bolovima kao i u zado-
voljstvima, u strasnim sklonostima ka nečem kao i be-
d žanju od nečeg — te ne dopušta da se čovek u svemu
tome izgubi. Ako želiš, voljan sam da ti pokažem čemu
je ona slična.

— Želim to, zaista.

— Da li znaš — rekoh — da bojadžije, kad žele da
vunu obojadišu purpurnom bojom, prvo od svih vrsta
vune odaberu belu, zatim je, ne baš malim pripremanjem,
doteraju tako da može što bolje da primi boju i tek je
e onda bojadišu. Ono što je na taj način obojeno, ostaje
obojeno večito, i njegovu boju neće oduzeti ni pranje u
ceđu, ni bez njega. A od onoga što nije tako pre toga
pripremljeno, znaš šta biva, pa bilo da se boji drugom
ili purpurnom bojom.

— Znam da se boja ispere i da izgleda smešno.

— Zamisli, ako možeš, da smo mi radili nešto
430 slično, kad smo izabrali vojnike i vaspitavali ih muzi-
kom i gimnastikom. Nemoj misliti da smo to radili sa
nekom drugom namerom, nego da ih osposobimo da,
kao što vuna prima boju, i oni što potpunije prime u
sebe zakone, i da njihovo mnenje o strašnome i o dru-
gim stvarima zadrži svoju boju, jer su oni po prirodi
sposobni, a i primili su pravilno vaspitanje; ceđ, koji
inače tako dobro pere, neće moći isprati ovu boju, mislim
na zadovoljstvo koje je jače od svake sode i peska, i na
b bol, strah i žudnju, sredstva jača nego što su svi ostali
sapuni. Eto, dakle, to je ta sposobnost da se zaštiti *isprav-
no mnenje*[29] i zakonom ustanovljeno mnenje o stvarima
kojih se treba i kojih se ne treba plašiti. A upravo tu spo-
sobnost ja nazivam hrabrošću i mislim da sam je dobro
odredio, osim ako ti nisi sklon da o tome nešto drugo
kažeš.

— Ne, ništa drugo — reče on. — Jer, mislim da ispravno mnenje o tim stvarima koje je nastalo nezavisno od vaspitanja, a koje nalazimo u životinja i u robova, ti ne nazivaš hrabrošću nego nekim drugim imenom.

c — Potpuno si u pravu — rekoh.

— Onda sam spreman da prihvatim da je ono hrabrost.

— Prihvati je onda — rekoh — i kao nešto što je odsudno za državu, pa ćeš biti pravilno upućen. Ali o tome ćemo govoriti drugi put[30] i još lepše, ako želiš. Za sada nećemo više to istraživati, nego ćemo se svom pažnjom usmeriti na pravičnost. A što se tiče hrabrosti, smatraćemo da je o tome rečeno dovoljno.

— Dobro si rekao.

VIII. — Preostaju još dve vrline — rekoh — koje
d treba istražiti u državi, a to su umerenost[30]" i ono zbog
čega sve ovo istražujemo: pravičnost.

— Tako je.

— Da li bismo nekako mogli otkriti pravičnost, a da se ne bavimo istraživanjem umerenosti?

— To ne znam — odgovori on — ali ne bih ni želeo da se ona pojavi pre no što ispitamo umerenost, pa ako želiš da mi učiniš uslugu, ispitaj prvo umerenost.

e — I hoću — rekoh — ako time ne činim nešto ne-
pravično.

— Samo ti ispituj!

— Onda, hajde da ispitujemo! U prvom pristupu, umerenost nam izgleda sličnija saglasju (svmphonia) i skladnosti (harmonia) nego prethodne dve vrline.

— Kako to?

— Umerenost je — rekoh — nekakva uređenost (kosmos) i vladanje nad uživanjima i strasnim sklonostima, jer govori se i pokazuje kako je umeren čovek „jači od samog sebe", a ima i drugih izreka te vrste, mada ja tačno ne znam šta bi sve to moglo da znači. Nije li tako?

— O tome svi i ponajviše govore — reče on.

— Ali, reći „jači od samog sebe" zvuči šaljivo? Jer
onaj ko je od samog sebe jači, mora istovremeno biti i
slabiji od samog sebe; a onaj ko je slabiji, biće opet i
jači; razume se, u svemu tome reč je o jednom te istom
431 čoveku.

— Što da ne?

— Meni se, ipak, čini da se pomenutom izrekom hoće reći da u samom čoveku, s obzirom na njegovu dušu, ima nečeg što je bolje i nečeg što je gore; i da, za slučaj kad ono što je po prirodi bolje nadvlada ono što je gore, važi izreka „jači od samog sebe", pa zbog toga to hvalimo. Obrnuto pak, kad zbog rđavog vaspitanja ili druženja, ono što je gore i mnogobrojnije savlada ono

što je bolje i malobrojnije, dolazi do toga što opisujemo
b izraz „slabiji od samog sebe", pa takvog čoveka onda
prekorevamo i osuđujemo kao razuzdanog.

— Doista, čini se da je tako — reče on.

— Pa dobro — nastavih ja — osvrni se sada na našu mladu državu, pa ćeš u njoj otkriti jedno od ovog dvoga; reći ćeš da je pravično označiti je kao jaču od same sebe, ako umerenim i „jačim od samog sebe" treba nazivati ono stanje u kojem bolje vlada nad gorim.

— Osvrnuo sam se — reče — i vidim da govoriš istinu.

— Doista, naći ćemo u njoj mnogo svakovrsnih stras-
c nih sklonosti, zadovoljstva i bolova, najviše u dece, u
žena, u robova, ali i u takozvanih slobodnih ljudi, koji
su većinom slabi.

— A jednostavne i smerne sklonosti, praćene umom, ispravnim mnenjem i promišljenošću, naći ćeš samo u nekolicini, koji su najbolji i po prirodi i po vaspitanju.

— To je istina — reče.

— Onda mora i ovo biti istina: u našoj državi će
d strasne sklonosti i pamet malog broja najsposobnijih
morati da ovladaju strasnim sklonostima velikog broja
neobrazovanih?

— Mora biti tako.

IX. — Ako, dakle, za neku državu treba reći da je jača od zadovoljstava i strasnih sklonosti i da je jača od same sebe, onda to moramo reći za ovu.

— Svakako.

— Pa zar je zbog svega toga nećemo onda nazvati i umerenom?

— Razume se da hoćemo.

— A ako u drugoj nekoj državi o tome ko treba
e da vlada misle isto tako i vladaoci i potčinjeni, da li će
i sa njom biti isti slučaj ili ne? Kako ti se čini?

— Mislim da hoće.

— Za koje ćeš onda građane reći da su umereni, ako su takvi, za vladaoce ili za podanike?

— I za jedne i za druge, valjda.

— Vidiš li kako smo pravilno malopre[31] nagovestili da je umerenost slična nekoj harmoniji?

— Po čemu to?

— Po tome što — za razliku od hrabrosti i mudro-
432 sti koje, boraveći svaka u jednom određenom delu države tako da ovu jedna čini hrabrom a druga mudrom — umerenost se rasprostire kroz celu državu, dovodeći u međusobni sklad sve njene članove najnemoćnije i najmoćnije i one koji su između ovih, svejedno kako ćeš ih razlikovati: da li po pameti, ili po telesnoj snazi, ili po broju, ili po bogatstvu, ili po bilo kojim drugim sličnim osobenostima. Prema tome, shodno svemu onom što smo rekli, bilo bi najispravnije da ovu saglasnost nazovemo umerenošću, znajući da je prirodna saglasnost boljega i gorega u tome ko treba da vlada i u državi i u svakom pojedincu.

b — Potpuno se slažem s tobom.

— Dobro — rekoh. — Ove tri vrline su, kako izgleda, već u našoj državi. A koja je to četvrta vrsta koja joj još nedostaje da bi broj bio potpun? Jasno je da je to pravičnost.

— Jasno je.

— Sada, moj Glaukone, moramo kao lovci opkoliti grm i paziti da nam pravičnost ne utekne i ne izgubi se u nepovrat. Ona je, očigledno, negde ovde. Gledaj i po-
υ trudi se da je vidiš, ne bi li je, možda, ugledao pre mene, pa i meni rekao.

— Kad bih samo mogao — reče on — ali je ipak bolje da idem za tobom i biću potpuno zadovoljan ako sa mnom postupaš kao sa čovekom koji može videti samo ono na šta mu se ukaže.

— Onda, pomolimo se bogu,[32] i pođi za mnom! — rekoh.

— Hoću to, samo me vodi.

— Istina, kraj mi izgleda nepristupačan i pun senki, taman je i neprohodan. Ali ipak treba ići.

d — Treba — reče on.

Pogledah ispred sebe i uzviknuh:

— Glaukone, čuj Glaukone, izgleda da smo našli trag i mislim da ga nećemo sasvim izgubiti.

— To je dobar znak — reče on.

— Ali — rekoh — učinili smo glupost.

— Kakvu glupost?

— Već odavno[33] nam pravičnost leži pred nogama, o prijatelju, a mi je nismo videli, već smo se ponašali smešno kao ljudi koji ponekad traže nešto što već imaju

u rukama; ni mi nismo gledali na pravo mesto, već smo
e svoje poglede upravljali u daljinu, pa nam je zato ona postala sakrivena.

— Kako to govoriš? — reče on.

— Tako — rekoh — što mi se čini da smo već odavno govorili i slušali o tome, a sami nismo bili svesni da smo baš o tome raspravljali.

— Dugačak je to predgovor za čoveka koji želi da što pre čuje.

433 X. — Slušaj, dakle — rekoh — da li dobro govorim. Ono što smo još u početku, kad smo postavljali temelje državi, odredili da treba činiti — to je, mislim, samo pravičnost, ili bar neka vrsta pravičnosti. A odredili smo, naime, i često ponavljali,[33] ako pamtiš, da svaki pojedinac u državi treba da obavlja samo jedan posao, i to onaj koji njegovoj prirodi najviše odgovara.

— Doista, tako smo govorili.

— A i to smo od mnogih drugih slušali, i sami smo
b često nagoveštavali[34] da je pravično da svako obavlja svoj posao i ne mesa se u mnoge druge poslove.

— Doista, i to smo nagoveštavali.

— „Obavljati svoj posao" — u tome je, o prijatelju, po svoj prilici, način postojanja pravičnosti. Znaš li kako sam do toga došao?

— Ne znam, nego govori!

— Čini mi se — rekoh — da, osim umerenosti, hrabrosti i mudrosti (phronesis)[35], koje smo već promišljali, preostaje u našoj državi ono što je ovima omogućilo da nastanu, a kad su nastale, da im pruža zaštitu
c dok se nalaze u državi. A rekli smo: ono što preostaje, kad te tri stvari otkrijemo, moralo bi biti pravičnost.

— To doista nužno sledi — reče on.

— A kad bi trebalo odlučiti šta će nam od svega toga državu učiniti najviše dobrom, bilo bi teško prosuditi da U je to istomišljeništvo (homodoxia) vladara i onih nad kojima se vlada, ili istomišljeništvo ratnika o zaštiti onog, zakonom uspostavljenog, mnenja o tome
d čega se treba plašiti a čega ne, ili mudrost (phronesis) vladara i opreznost čuvara, ili državu čini najviše dobrom ono što je zajedničko za dete i ženu, roba i slobodnog zanatliju, za onog koji vlada i onog nad kojim se vlada — a to je, naime, to da svaki pojedinac obavlja samo svoj posao i ne trpa se u mnoštvo drugih poslova.

— Kako i ne bi bilo teško odlučiti o tome?

— Čini se, dakle, da postoji nekakvo takmičenje oko vrline države, i to između njene mudrosti, njene umerenosti, njene hrabrosti — s jedne strane, i njene sposobnosti da svakom pojedincu omogući da radi svoj posao — s druge.

— Po svemu sudeći, tako se čini.

— Pa onda je pravičnost ta koja se takmiči sa onim
e trima oko vrline države?

— Svakako.

— Ako o tome isto misliš, gledaj sad ovo! Da li ćeš onima koji upravljaju državom poveriti i delenje pravde u parnicama?

— A kome bi drugom?

— A hoće li oni pri donošenju svojih odluka težiti više za nečim drugim nego za tim da pojedinci ne poseduju ono što im ne pripada, i da ne budu lišeni onog što im pripada?

— Neće, nego će voditi računa o ovome drugom.

— Da li zato što je to pravično?

— Svakako.

— I tako smo se složili da je pravičnost u tome da svako ima svoje i da svako čini ono što treba.

434 — Tako je.

— Gledaj da li ćeš se i dalje sa mnom slagati! Ako stolar pokuša da obavlja obućarske radove, ili obućar stolarske, ili ako međusobno zamene alat i ugled koji svaki od njih uživa, ili ako bi jedan čovek hteo da se prihvati oba zanata, i ako bi se i svi drugi takvi radovi međusobno zamenili, da li bi se državi, po tvom mišljenju, načinila velika šteta?

— Načinila bi se, ali ne najveća.

— A kad bi se, mislim, neki zanatlija, ili kakav
b drugi poslovni čovek od prirode, istakao bogatstvom ili razgranatošću poslova, telesnom snagom ili nečim sličnim, pa onda pokušao da se uvrsti u ratnike; ili ako bi ko od ratnika pokušao da se uvrsti među savetnike i čuvare, a nedostojan je toga, i kad bi oni međusobno zamenili svoja oruđa i ugled koji uživaju; ili ako bi jedan te isti pokušao da sve to praktikuje, onda će se, mislim, i tebi činiti da takva razmena i takva mnogostruka delatnost moraju biti ubitačne po državu.

— Slažem se potpuno.

— Dakle, takva mnogostruka delatnost i među-
c sobno zamenjivanje funkcija tri vrste ljudskih bića najveća je šteta za državu pa bismo je, s najviše opravdanja, mogli nazvati zločinstvom.

— Sasvim.

— Najveće zločinstvo prema sopstvenoj državi, nije li to, po prirodi stvari, nepravičnost?

— Kako ne bi bila?

XI. — To je dakle nepravičnost. A opet ćemo reći: ako poslovni ljudi, pomoćnici[353] i čuvari, svako u svome rodu, čini ono što im pripada u državi — onda je to, već po suprotnosti, pravičnost i ono što državu čini pravičnom,

d — Mislim da nije drukčije nego baš tako.

— Nećemo da o tome donosimo konačnu odluku — rekoh ja — nego ako se to stanje pokaže kao pravičnost i kod svakog pojedinog čoveka, tek onda ćemo ga sa pouzdanošću potvrditi. Šta drugo i možemo reći? Ako ne bude tako, onda ćemo istraživati iz početka. A sada ćemo završiti svoje ispitivanje kojim smo mislili da ćemo lakše saznati šta je pravičnost za pojedinca, ako najpre pokušamo da tu osobinu posmatramo na nekoj većoj stvari,
e a taj veći predmet činilo nam se da je država, pa smo je sagradili što smo bolje mogli, znajući dobro da će se pravičnost svakako nalaziti samo u dobroj državi. Ono što smo tamo videli, primenićemo sad na jednog čoveka, pa ako i tu pronađemo isto biće dobro. Ali, ako se kod pojedinca pokaže nešto drugo, onda ćemo se ponovo vratiti la državu, i ispitivaćemo na njoj, pa kad budemo posma-
435 trali oboje jedno pored drugog i budemo protrljali jedno o drugo, učinićemo da pravičnost zasija iz njih kao vatra iz kremena, a kad se ona bude pojavila, onda ćemo je utvrditi kod nas samih.

— To će zaista biti pravi put i tako treba uraditi.

— Dobro — rekoh — kad upoređujemo veće sa manjim, da li ih upoređujemo po tome što je u njima nejednako, ili po tome što je u njima jednako?

— Po tome što je u njima jednako — reče.

b — Shodno tome, između pravičnog čoveka i pravične države neće biti nikakve razlike s obzirom na samu formu (eidos) pravičnosti kao takve, nego će, naprotiv, oni po tome biti jednaki.

— Jednaki — reče.

— Ali za državu smo rekli da je pravična ako u onim trima, prirodno datim vrstama ljudi, svaki pojedinac obavlja ono što mu pripada; umerena, međutim, i hrabra, i mudra da postaje blagodareći drugim sposobnostima i držanju svih tih ljudi.

— To je istina — reče.

— Onda ćemo, o prijatelju, valjano postupiti ako
c onog pojedinca koji u svojoj duši ima istu strukturu i držanje kao i država, smatramo dostojnim onih obeležja koja smo otkrili u državi.

— Sve to nužno sledi.

— O čudni čoveče, opet smo upali u bezvredno ispitivanje o duši, da li ona ima ili nema onu tročlanu strukturu.

— Nisam sasvim siguran, Sokrate, da je to ispitivanje bezvredno, jer možda je istinita ona poslovica koja kaže da je lepo ono što je teško.

— Tako izgleda — rekoh. — I znaj dobro, Glaukone, da na ovo pitanje, kako mi se čini, nećemo moći
d odgovoriti sasvim tačno ako se budemo služili metodima po kojima sada raspravljamo. Drugi, veći i duži put vodi tome[36] i on, možda, više odgovara onome što smo već rekli i razmatrah.

— Ali zar je to poželjno? — reče. — Jer što se toga tiče, ja bar za sada ne tražim više.

— Pa dobro — rekoh — neka onda i za mene to bude dovoljno.

— Ne odustaj, nego ispituj! — reče on.

e — Neka bude — rekoh. Da li je nužno da se saglasimo u tome da u svakome od nas doista postoji takva struktura i takve karakterne osobine (ethe) kakve ima država? Jer, u državu one nisu došle od nekog drugog. Doista, bilo bi smešno zamisliti da žestina (thvmoeides) u državama ne potiče od pojedinaca koji je poseduju i koji sačinjavaju narode kao što su Tračani i Skiti, i uopšte sve narode sa severa. Ili, sklonost ka sticanju znanja
436 (philomathes), ponajviše se susreće u našim krajevima; Ili, sklonost ka sticanju novca (philochrematon) za koju niko ne bi rekao da se najmanje nalazi u Feničana i Egipćana.

— I to je tačno — reče.

— Eto,, to je — rekoh — ono što nije bilo teško razumeti.

— Doista, nije.

— Ali, sada je na redu ono što je teško: da li u svemu što činimo odlučuje jedna od tih (karakternih osobina); ili, budući da ih ima tri, svaka od njih gospodari u odgovarajućoj vrsti delanja; na primer, pomoću jedne učimo, pomoću druge se žestimo, a opet pomoću treće se odnosimo prema hrani, rasplodnim uživanjima i svemu što je tome srodno. IH, možda naša duša kao ce-
b lina sudeluje u svim tim posebnim težnjama? Eto, to će biti teško razmrsiti i valjano prikazati.

— I ja tako mislim — reče.

— Pokušajmo da na ovaj način utvrdimo da li su te karakterne osobine međusobno jednake ili različite!

— Kako?

— Znamo da jedan isti predmet ne može u isto vreme, i u istom odnosu i da trpi i da radi suprotno.[37] Ako je isto tako i kod duševnih sposobnosti, onda ćemo znati da nije uvek reč o jednoj te istoj od njih, nego o više
c njih.

— Dobro.

— Pazi šta ću sad da kažem!

— Govori — reče on.

— Da li je moguće da jedan isti predmet i stoji i kreće se u isto vreme i u istom smislu?

— Nikako.

— Treba da se u tome još bolje složimo da se ne bismo raspravljali posle kad pođemo dalje. Kad bi za čoveka koji stoji, a pokreće ruke i glavu neko rekao da on u isto vreme i miruje i kreće se, mislim da mi to ne bi-
d smo dopustili, nego bismo kazali da jedan njegov deo miruje, a drugi se pokreće. Zar nije tako?

— Tako je.

— Ako bi se neko i dalje šalio i dosetljivo tvrdio da i čigre, ako se, zabodene u jedno mesto, okreću u krugu, u isto vreme i stoje i kreću se, ih ako bi navodio neke druge predmete koji se okreću u mestu, mi to nećemo primiti, zato što tu oni delovi koji miruju i oni koji se pokreću, nisu isti, nego ćemo reći da u tom slučaju jedni
e delovi stoje uspravno dok se drugi okreću, i da se, radi onih koji stoje uspravno drže i ostali i nijedan se ne naginje, a radi onih koji se pokreću, drugi delovi čine krug.

Ali ako se delovi koji stoje uspravno nagnu na desno ili na levo, ili napred ili natrag, u isto vreme dok se vrši okretanje, onda predmet nipošto ne miruje.

— Tako je.

— Ovakvi prigovori nas, dakle, neće zbuniti i neće
437 nas ubediti da jedan predmet u isto vreme i u istom položaju i odnosu i trpi i čini suprotno.

— **Mene neće.**

— Pa ipak da ne bismo bili prinuđeni da razmatramo sve ovakve prigovore i da kod svakog pojedinačnog utvrđujemo kako nisu tačni, što bi nas suviše zadržalo, primičemo ovo tako i poći ćemo dalje, slažući se u tome da svi naši zaključci ne vrede ništa, ako se pokaže da može biti i drukčije.

— Tako i treba učiniti — reče on.

b XIII. — Treba li onda — rekoh — smatrati međusobno suprotnim: pristajanje i nepristajanje, prihvatanje i odbacivanje nečeg, privlačenje i odbijanje, kao i sve takvo, svejedno da li je aktivno ili pasivno?

— Naravno — reče — to su suprotnosti.

— Šta ćemo onda — rekoh — sa žeđu i glađu, i uopšte sa svim nagonima, željama i htenjima — hoćemo
c li i njih svrstati kao suprotnosti slično onom što smo učinili maločas? Hoćeš li, na primer, reći da duša or.og ko za nečim teži nastoji i da postigne to za čim teži? Ili da je privlači ono što ona može želeti da joj se dogodi? Ili, ukoliko nešto želi da postigne, ona to ispoljava tako da se vidi šta ona to hoće, kao da odgovara na pitanje o tome što želi da ostvari?

— Tako ću reći, bez sumnje.

— Dalje, kad je duša u stanju neodlučnosti, kad u njoj nema htenja i kad ni za čim ne žudi — nije li sve to suprotno onome što smo upravo opisali, i zar takva stanja nisu kao neko odbijanje i teranje od sebe?

d — Kako bih mogao to poricati?

— Ako je to tako, hoćemo li reći da postoji jedna vrsta nagona i da su u njoj najuočljiviji oni koje nazivamo žeđ i glad?

— Reći ćemo — odgovori on.

— Jedan od njih se odnosi na piće, a drugi na hranu. Nije li tako?

— Tako je.

— Ako je u pitanju žeđ, da li onda u duši postoji nagon za nečim što je više od onoga što smo označili da

vredi za žeđ kao žeđ? Da li je, na primer, to nagon za toplim ili hladnim pićem, za mnogo ili za malo pića, rečju, za nekakvim određenim pićem? Ili, ako bi se žeđi dodala i vrućina, da li bi onda onaj višak bio nagon za
e hladnim; ili, ako se doda hladnoća, da li bi onda dodatak bio nagon za toplim? Nadalje, ako je prisutno obilje — hoće li i žeđ biti mnogo veća; i obrnuto, hoće li u oskudici žeđ biti manja? I da li se žeđ sama po sebi može pretvoriti u nagon za nečim drugim, što nije za nju prirodno vezano; drugim recima, hoće li se ona ograničiti na piće kao takvo, i hoće li se glad ograničiti na potrebu za hranom?[38]

— Tako je — reče — jer svaki je nagon prirodno upravljen samo na jedno, a sve njegove varijacije su plod dodatnih okolnosti.

438 — Pazi — rekoh — da nas neko ne iznenadi vikom da niko ne želi piće, nego piće koje se može upotrebiti; i da niko ne želi jelo, nego jelo koje se može upotrebiti. Kaže se, svi žude za dobrim, pa ako je žeđ neka žudnja, onda je to žudnja za nečim što se može upotrebiti, bilo da je to piće ili nešto drugo što je predmet žudnje; a tako je i sa drugim žudnjama.

— Čini se — reče — da takav govor nije bez osnova.

— Međutim — produžih ja — sve što se odnosi pre-
b ma nečemu, odnosi se •— kako mi se čini — ili kao nekakvo prema nekakvom,[39] ili kao svako samo po sebi prema svakom samom po sebi u njihovoj jedinačnosti.[40]

— Nisam razumeo — reče.

— Nisi razumeo — rekoh — da ono što je veće, jest veće u odnosu prema nečemu?

— Svakako, to sam razumeo.

— Prema nečem što je manje. Zar ne?

— Dabome.

— Da li je tako i sa onim „mnogo veće" — „mnogo manje"?

— Jeste.

— Zar nije tako i sa onim što je bilo veće u odnosu prema onom što je bilo manje, kao i sa onim što će biti veće u odnosu prema onom što će biti manje?

— Kako bi moglo biti drukčije? — reče on.

c — Isto se tako odnosi mnogobrojnije prema malobrojnijem, dvostruko prema polovini i sve što je tome

slično, kao i teže prema lakšem, brže prema sporijem,[41] pa i toplo prema hladnom i sve ostalo što je tome slično.

— Sasvim je tako.

— A šta je sa znanjima? Važi li za njih isto? Znanje po sebi odnosi se samo na sebe kao na ono što je saznato, kakavgod da je predmet znanja. S druge strane, znanje
d nečeg posebnog i samo je posebno, tj. određeno je odnosom prema svom predmetu. Mislim ovako: kad je nastalo znanje građenja kuća, zar se ono nije razlikovalo od drugih znanja i zar ga zato nisu nazvali „veština građenja kuća" (oikodomike)?

— Sigurno.

— Nije li to zato što je takvo znanje posebno i što nijedno drugo nije kao ono?

— Jeste, zato je.

— Pa onda, to se znanje odnosilo na nešto posebno, pa je i samo zbog toga postalo posebno? Da li je tako i sa drugim umenjima i znanjima?

— Tako je.

XIV. — To je, dakle, ono što sam malopre hteo reći, ako si me sada razumeo. Ono što se odnosi prema nečemu, odnosi se ili prema samom sebi kao jedno prema jednom, ili prema nečem drugom, posebnom i na poseban
e način. A time nikako ne kažem da je ono što se odnosi prema nečem drugom jednako s tim drugim; da je, na primer, znanje o zdravom i bolesnom i samo zdravo i bolesno, da je znanje o dobrom i rđavom i samo dobro i rđavo.[42] Tvrdim samo to da, ako znanje nije nastalo kao znanje samo po sebi, nego kao znanje u odnosu prema nečem drugom i posebnom, onda ono ne može biti jednostavno nazvano znanjem, nego mora dobiti ime prema predmetu na koji se odnosi, prema onom drugom i posebnom što čini da ono bude lekarsko.

— Razumeo sam — reče on — pa se i meni čini da je tako.

439 — A hoćeš li — rekoh — i žeđ uvrstiti među ono što jest u odnosu prema nečemu? Žeđ je valjda žeđ prema . . .

— Prema piću — reče on.

— Pa onda, kakvo je piće takva je i žeđ, ali žeđ sama po sebi nije ni za mnogo ni za malo pića, ni za dobrim ni za rđavim pićem, rečju, nije za takvim i takvim pićem, nego za pićem po sebi prirodno žudi žeđ po sebi.

— Svakako.

— Pa onda, duša žednog, ukoliko je stvarno žedna,
b ne želi ništa drugo osim da pije; za tim teži i to traži.

— To je bar jasno.

— Pa onda, ako žednu dušu ponekad nešto odvuče u suprotnom smeru, zar to ne pokazuje da u njoj u takvom slučaju mora postojati i nešto drugo što se razlikuje od same žeđi kao takve, koja je, kao životinju, nagoni samo da pije? Jer, rekli smo da jedno isto, jednim te istim svojim delom, istovremeno i u istom odnosu, ne bi moglo vršiti dve međusobno suprotne radnje.[43]

— Doista, to ne bi moglo.

— Isto tako, mislim, ne bi bilo lepo reći da strelčeve ruke u isto vreme i odguraju i privlače luk, nego ga jedna ruka odbija od sebe, a druga ga privlači.[44]

c — Potpuno je tako.

— Možemo li reći da mnogi žedni ljudi ponekad ne žele da piju?

— Sa mnogima je tako — reče on — i to često.

— Šta bi se, onda, moglo reći o njima? — zapitah. — Zar ne možemo tvrditi da je u njihovim dušama i nešto što ih nagoni da piju, i nešto što ih odvraća od toga i što je jače od onoga prvog?

— Čini mi se da je tako — reče on.

— Ako se, dakle, pojavi nešto što ih od toga odvra-
d ća, zar to nije posledica promišljanja? A ono što nagoni i ono što ga tome privlači, zar ne dolazi od strasti i mahnitosti?

— Čini se da je tako.

— Onda — rekoh — neće biti neosnovano tvrditi da je to dvoje i različito jedno od drugog, pa ćemo ono jedno čime duša promišlja nazivati razumnošću; a ono drugo, čime duša oseća ljubavnu slast, glad, žeđ i ostale nagone nazivaćemo nerazumnim i onim što je nagonsko, onim što je praćeno uživanjima i zasićenjima.

e — Po svemu sudeći, tako treba postupiti — reče on.

— Tako smo, dakle, odredili te dve moći u duši.[45] Preostaje pitanje da li je volja,[46] odnosno ono čime odlučujemo, neka treća sposobnost, ili je ona istorodna s jednom od prve dve?

— Čini mi se — reče on — da je ona istorodna sa onom drugom, onom kojom se žudi za nečim.[47]

— Ali ja sam jednom čuo ovo i verujem u to. Kad je, naime, Aglajonov sin Leontije pošao od Pireja duž severnog zida spolja, primetio je da pored dželata leže leševi. Tada je poželeo da to pogleda, a u isto vreme se
440 gadio, okrenuo se postrance, borio se tako neko vreme i pokrivao lice, a onda je, pobeđen željom, otvorio širom oči, otrčao do leševa i uzviknuo: „Evo, jadne moje oči, ispunite se divnim prizorom."

— I ja sam slušao o tome — reče on.

— Ta priča — rekoh — pokazuje da se volja ponekad bori sa željama kao jedna sila s drugom.

— Ona to, doista, pokazuje.

XV. — Zar inače ne primećujemo često — rekoh ja
b — kako neko, kad ga njegove želje nagone da učini nešto nerazumno, samog sebe grdi i buni se protiv tog nasilnika u sebi; i kako, kao da je u pitanju neka borba između dve stranke, razum nalazi saveznika u volji? A da se volja udruži s požudama, iako joj razum to zabranjuje, i da ona radi protiv razuma, to, mislim, nisi nikada zapazio ni u samom sebi niti u ikoga drugog.

— Nisam, tako mi Zevsa!

c — Šta se događa ako neko veruje da je počinio nepravdu? Zar se on neće utoliko manje ljutiti na to što mu je zbog toga nametnuto kao opravdano da trpi glad i hladnoću i druge takve muke, ukoliko je njegova plemenitost veća? I zar će, shodno rečenom, takve posledice pobuditi njegov gnev?

— Uistinu, neće — reče on.

— A šta ako neko veruje da mu je učinjena nepravda? Zar on neće uskipeti, ljutiti se i boriti se u savezu sa onim što procenjuje kao pravično? I zar on neće, uprkos gladi, hladnoći i svim takvim trpljenjima izdržati i pobediti, ne odstupajući od plemenitog dok ne pobedi
d ili ne umre, ili dok ga njegov razum ne pozove i ne smiri, kao pastir svoga psa?

— Sasvim je tako kako ti veliš — reče on. — I mi smo u svojoj državi odredili pomoćnike vladaocima države da budu kao psi pastirima.[48]

— Lepo razumeš ono što hoću da kažem — rekoh. — A da li pri tom misliš i na ovo?

e — Na šta?

— Da nam ova volja izgleda sad nešto sasvim drugo nego što je bila malopre. Dosad smo mislili da je ona neka vrsta požude, a sad velimo da ona to nipošto nije, nego da se stavlja na stranu razuma ako se on ne slaže sa požudama.

— Istina je.

— Da li je ona, prema tome, nešto drugo, ili je samo svojstvo razumnosti, tako da u duši ne bi bilo tri nego samo dva svojstva: razumnost i požudnost? Ili je u njoj isto kao i u državi, koja se sastoji od tri roda bića:
441 onog koji privređuje, onog pomoćničkog i onog koji odlučuje? Shodno tome, da li je i u duši ono treće — volja, koja je prirodni pomoćnik svojstvu razumnosti, ukoliko nije rđavim vaspitanjem sasvim iskvarena?

— Nužno je — reče — to treće.

— Da — rekoh — ako se pokaže da se ona razlikuje od razumnosti, kao što se pokazalo da je različita od požudnosti.

— Ali nije teško da se to pokaže — na to će on. — Jer i u dece se može videti da su, čim se rode, puna neke plahovite živahnosti, a promišljenost neki — čini mi se
b — nikad i ne postignu, dok je većina stekne kasno.

— Tako mi Zevsa — rekoh — lepo si govorio. A i ono što se opaža u životinja moglo bi potvrditi da i one imaju to što si govorio. Dodajmo tome Homerovo svedočanstvo, koje smo napred već navodili:

grudi udara i srce prekori recima ovim.. .[49]

c i u kojem je Homer doista jasno prikazao kako jedno prigovara drugom, naime, ono što je promislilo o boljem i gorem, prigovara nerazumnom htenju.

— Potpuno ispravno govoriš — reče Glaukon.

XVI. — S teškom smo mukom, dakle, doplivali do cilja i složili se u tome da ista svojstva postoje i u državi i u duši svakog pojedinca, i da su ta svojstva i po broju jednaka.

— Tako je.

— Nije li onda nužno da ono po čemu je država mudra bude isto kao i ono po čemu je i građanin mudar?

— Nužno je.

d — A ono što građanina čini hrabrim, da 11 to isto i na isti način čini i državu hrabrom, i da li i za onog prvog i za ovu drugu važi to isto u odnosu prema svim ostalim vrlinama?

— Nužno.

— Onda ćemo, mislim, o Glaukone, reći da je čovek pravičan na isti način na koji je i država pravična.

— Sve to nužno sledi.

— Ali sigurno nismo zaboravili[50] da njena pravičnost proiziazi iz toga što svaki od ona tri roda bića obavlja svoj posao.

— Mislim da nismo zaboravili — reče on.

— Moramo se, dakle, podsetiti[51] da je i svako od
e nas utoliko pravičan ukoliko obavlja samo svoje poslove,
i ukoliko svaka od onih sposobnosti koje su u nama
obavlja samo svoje poslove.

— I toga se moramo sećati, i to vrlo dobro — reče on.

— Sledi, dakle, da razumnosti pripada vodstvo, i to zato što je mudra i zato što se ona najviše brine o celoj duši. Volji pripada da se pokorava razumnosti i da joj bude saveznik.

— Svakako.

— Zar neće onda, kao što smo rekli,[52] mešavina mu-
zike i gimnastike učiniti da se između ta dva svojstva po-
442 stigne saglasje, pojačavajući snagu prvog, hraneći ga le-
pim govorima i saznanjima,[53] ublažavajući drugo savetu-
jući ga, pripitomljujući ga harmonijom i ritmom.

— Sasvim je tako — reče on.

— A ta dva svojstva duše, tako vaspitana i kako
valja za svoj posao obučena i obrazovana, dovešće u red
požudnost, koja doista najšire zahvata dušu svake jedinke
i koja je po prirodi najnezasitija u prohtevima. Nju će
oni nadzirati da bi je sprečili u tome da se, kljukajući se
takozvanim telesnim zadovoljstvima[54], suviše osili i da
b stoga prestane da čini ono što joj pripada, nastojeći isto-
vremeno da zarobi ona prva dva svojstva i ovlada njima,
grabeći tako ono što joj po njenom rodu ne pripada i po-
stavljajući time celokupan život sasvim naopako.

— Sasvim je tako — reče on.

— Zar ta dva svojstva ne bi bila u svemu najbolji čuvari duše i tela od spoljašnjeg neprijatelja; jedno u odlučivanju, a drugo u svojoj borbenoj ulozi, ali potčinjavajući se onoj koja zapoveda i usmeravajući svoju hrabrost na izvršenje njenih odluka?

— Takva bi bila.

— Stoga nekog pojedinca, mislim, po tome naziva-
c mo hrabrim što njegova volja i u bolu i u zadovoljstvu
uspeva da izvrši ono što joj razum nalaže, pa bilo da je
to strašno ili ne.

— Ispravno — reče — rasuđuješ.

— Mudrim pak nazivamo nekog po onom *malom delu*[55] koji u njemu vlada i zapoveda, i koji poseduje znanje o tome šta je prikladno za svako od ona tri svojstva duše, kao i za celinu koja sjedinjuje ta tri svojstva.

— Svakako.

— Šta dalje? Zar ne nazivamo umerenim ono prija-
teljstvo i onu saglasnost koji postoje između svih tih
svojstava, kada ono što zapoveda i ona druga dva što se
pokoravaju imaju jednako uverenje o tome da je razum-
d nost ta koja mora da zapoveda, i kada se ona dva svoj-
stva koja se pokoravaju ne bune protiv toga?

— Umerenost je — reče on — to i ništa drugo, a to važi i za državu[56] i za svakog građanina.

— Ali, ako je to tako, onda će i pravično biti onako kako smo to više puta govorili,[57] i na isti način.

— Sudeći po svemu, to je nužno.

— Sta sad? Ne čini H ti se — rekoh — da je naš prikaz pravičnosti ponegde nejasan i da ova pravičnost, koju smo otkrili u nama, nije ista kao ona koja se pokazuje u državi?

— Ne — reče on — bar kako ja mislim.

— Ipak — rekoh ja — ako je u našoj duši ostalo
e još nešto neuvereno, mogli bismo naše uverenje učvrstiti
dodavanjem jednostavnih primera.

— Kojih to?

— Na primer, ako bi trebalo da postignemo saglas-
nost o poštenju one države i čoveka koji joj je nalik po
svojoj prirodi i po svom vaspitanju, saglasnost u tome
da li bi, po našem mišljenju, takav čovek proneverio
zlato i srebro povereno mu na čuvanje? Šta misliš, ko bi
mogao pomisliti da bi takav čovek bio u stanju da to
443 učini pre nego svi oni koji nisu takvi?

— Tako nešto doista niko ne bi pomislio — reče Glaukon.

— A hoće li takvom čoveku biti tuđi: pljačkanje hramova, obična krađa, izdajstvo — usmereno prema njegovim ličnim drugovima ili prema državi?

— Hoće.

— Da li bi on mogao biti neveran prema položenoj zakletvi ili prema kakvim drugim sporazumima?

— Kako bi to mogao?

— Biti preljubnik, te ne brinuti se o svojim roditeljima, odbijati ono što se duguje bogovima — to bi pristajalo svakom drugom pre nego takvom čoveku.

— Doista, svakom drugom.

b — Sto da ne, uzrok svemu tome bio bi taj što u tom čoveku svako njegovo svojstvo obavlja ono što mu pripada, i to kako u odnosu prema zapovedanju, tako i u odnosu prema pokoravanju?

— To je taj uzrok, i nijedan drugi.

— Najzad, tražiš li da pravičnost bude i nešto drugo osim ove sile koja omogućuje takve ljude i države?

— Tako mi Zevsa, ne tražim — reče on.

XVII. — Ono što smo naslućivali kao u snu sada je potpuno ispunjeno. Rekli smo[58] da nas je u početku
c postavljanja temelja naše države neki bog kao slučajno doveo do toga da se uzdignemo do principa i lika pravičnosti.

— Svakako.

— U stvari, o Glaukone, to je bila samo senka pravičnosti. A ona nam je omogućila da uvidimo kao ispravno to da onaj ko je po prirodi obućar, treba da pravi samo obuću i da se ne bavi ničim drugim, zidar da zida, i tako dalje.

— Tako izgleda.

— Istina je — čini se — da je pravičnost nešto nalik na to, ali ne po spoljašnjoj nego po unutrašnjoj praksi[59]. Ta unutrašnja praksa, uistinu, odnosi se na nas
d same i na svojstva koja nam pripadaju. Reč je o tome da se ne dopusti nijednom od ona tri svojstva duše da dela na način drugog, nego samo po sebi samom, niti njihovo mnogostruko delanje u odnosu na druge stvari. Naprotiv, potrebno je kako valja svako postaviti gde mu je mesto kao što čini onaj ko je gospodar svoje kuće i samog sebe. Tako se postiže urednost i prijateljstvo sa samim sobom, kao i usklađenost onih triju svojstava, sasvim onako kako se to postiže u muzičkom saglašavanju trostrukog: onog najvišeg, onog najnižeg i onog srednjeg,[60] ne računajući na ono drugo što se između
e ovih može umetnuti. Tako će sve to, na taj način povezano, omogućiti da u svemu iz mnoštva nastaje jedno,

umereno, skladno. Znaćeš onda kako treba delati u bilo kojoj oblasti: u onoj u kojoj se stiče novac, ili u onoj koja obuhvata negovanje tela; u političkim poslovima koji se tiču svih, ili u poslovima koji se odnose na privatne ugovore. U svemu tome procenićeš i nazvaćeš pravičnim i lepim ono delanje koje takav način življenja uspostavlja i održava. Ono znanje koje takvom delanju prethodi zasjužiće ime — mudrost. Nepravičnim pak označićeš ono delanje koje takav način življenja uništava,
444 budući da je neznanje ono mnenje koje takvom delanju prethodi.

— U svemu, o Sokrate, istinu govoriš — reče on.

— Idemo dalje — rekoh. — Ako bismo kazali da smo pronašli pravičnog čoveka i pravičnu državu, kao i pravičnost koja se nalazi i u jednom i u drugom — ne bismo, kako mi se čini, mogli verovati da smo se mnogo prevarili.

— Tako mi Zevsa, ne.

— Hoćemo li, dakle, da kažemo to?

— Hoćemo.

XVIII. — Onda, neka bude — rekoh. — Posle ovoga, mislim, treba još samo da ispitamo nepravičnost.

— Jasno.

b — Mora li ona sa svoje strane, da bude neka nesloga između ona tri svojstva? Mora li ona da bude višestruko delanje i takvo delanje u kojem jedno od ona tri svojstva vrši poslove ona druga dva kao i obrnuto, i pobuna jednog dela protiv celine duše sračunata na to da u njoj prigrabi vlast koja mu ne pripada, nego mu po prirodi pripada da robuje onom svojstvu koje je vladarskog roda? Reći ćemo, mislim, da se iz takvog razdora i zastranjivanja onih svojstava rađa nepravičnost, neumerenost, strašljivost, neznanje, i zajedno sve što je rđavo.

— Stvarno, to je uvek isto — reče Glaukon.

c — A sada — rekoh — kad je poznato šta je nepravičnost i šta je pravičnost, zar po samoj prirodi toga ne sledi jasno i pouzdano šta su nepravični postupci, činjenje nepravde, s jedne, i pravde, s druge strane?

— Kako to?

— Tako — rekoh — što po samoj prirodi stvari nema nikakve razlike između njih i zdravih i bolesnih radnji, po tome što su zdrave i bolesne radnje u telu, a pravičnost i nepravičnost u duši.

— Zašto?

— Zato što zdrave radnje proizvode zdravlje, bolesne pak proizvode bolest.

— Da.

— Pa onda valjda i pravični postupci proizvode
d pravičnost, a nepravični nepravičnost?

— Nužno.

— S druge strane, vršiti zdrave radnje znači dovoditi telesne elemente u takav prirodni međusobni odnos da jedni vladaju, a drugi se pokoravaju; bolest se pak stvara tako što se protivno prirodi od onog što vlada učini da se pokorava, i obratno.

— Zaista je tako.

— Zašto onda — rekoh — izvršenje pravde ne bi bilo uspostavljanje takvog prirodnog reda u duši prema kojem se zna ko vlada a ko se pokorava; i zašto činjenje nepravde ne bi bilo uspostavljanje onog odnosa između nadređivanja i podređivanja koji je protivan prirodi?

— Tačno — reče on.

— Prema tome, stvarati pravičnost znači: dovesti delove duše u njihov prirodan položaj i uskladiti odnos između vladajućih i potčinjenih delova; a stvarati nepravičnost: učiniti da delovi duše vladaju protiv prirode i da dopuštaju da jedan nad drugima gospodari.

— Tako je.

— Dakle, vrlina je, kako se čini, za dušu nešto kao
e zdravlje, lepota i snaga; porok (kakia) je pak za dušu nešto kao bolest, ružnoća i slabost.

— Tako je.

— Zar onda lepa nastojanja ne vode stieamju vrline, a ružna poroku? -

— Nužno.

XIX. — Preostaje nam još, kako se čini, da ispita-
445 mo da li je korisno pravedno raditi, težiti za lepim i biti pravičan, pa bilo da je skriveno ili ne da je neko takav; ih je korisno činiti nepravdu i biti nepravedan, ako se to ne kažnjava i ako kazna ne čini da neko postane bolji no što je bio.

— Ali, Sokrate, meni se čini — reče on — da ovo ispitivanje već postaje smešno. Jer, ako je zdravlje, koje je priroda tela, potpuno upropašćeno, tada se čini kao da se nema od čega živeti, makar se imala sva jela i pića, sva bogatstva i sva vlast; no, ako je duša, kao priroda

onog po čemu živimo, poremećena i potpuno upropas-
te ćena, tada izgleda kao da se ima od čega živeti, pa makar se činilo sve što se hoće, osim onog što otklanja od poroka i nepravičnosti, i onog što vodi sticanju pravičnosti i vrline. To mi se čini očiglednim prema onome što smo i o jednom i o drugom izložili.

— Doista je smešno — rekoh ja — ah pošto smo već došli dotle da se jasno može videti da je to tako, ne treba odustajati

— Tako mi Zevsa, nikako ne smemo odustati.

c — Ovamo sad — rekoh — da bi, kako mi se čini, mogao videti koliko porok ima oblika, ne manje dostojnih da budu posmatrani.

— Evo me — reče — samo govori!

— Doista — rekoh — sa visine na koju nas je doveo ovaj razgovor, mom pogledu se pokazuje samo jedan oblik vrline, a bezbroj oblika poroka od kojih je nekih četiri dostojno da budu spomenuti.

— Kako to misliš ?[61]

— Koliko — rekoh — ima specifičnih modusa (tropoi) upravljanja državom, od toga zavisi koliko će biti modusa duše.

— Koliko, dakle?

d — Pet modusa upravljanja državom, pet modusa duše — rekoh.

— Govori, koji su to — reče on.

— Kažem da onaj modus upravljanja državom koji smo mi izložili mora biti jedinstven, iako bi mogao imati dva imena: jedno, i to će biti kraljevstvo (basileia), kada se među poglavarima naročito istakne jedan čovek koji se razlikuje od drugih; drugo ime će biti aristokratija (aristokratia), kada je takvih više.

— Istina je — reče.

— To je, kažem, jedan oblik (eidos), svejedno da li
e državom upravlja jedan ili više njih, jer ako su dobili vaspitanje i obrazovanje koje smo mi izložili, oni neće dirati u značajnije zakone i način življenja o kojem je bilo reci.

— Verovatno neće — reče on.

E

KNJIGA PETA

St.
449a I. — Ovakvu državu, ovakav ustav i ovakva čoveka zovem dobrim i pravičnim; ako je ova i po državnim uređenjima i po uređenjima duše prava, onda ostale smatram rđavim i pogrešnim, i one spadaju u one četiri vrste nevaljalštine.

— Koje su te vrste?

— Hteo sam da pređeni redom sve vrste države[1] onako kako mi se činilo da su se jedna iz druge razvijale,
b ali Polemarh — on je sedeo malo dalje od Adeimanta — ispruži ruku, uhvati njegov ogrtač gore kod ramena, saže se malo, privuče ga k sebi i reče mu nešto od čega smo mi čuli samo ove reci: „Hoćemo li ostati, ili kako da učinimo?"

— Nipošto, — reče Adeimant, sada već glasno.

A ja rekoh:

— Sta to nipošto nećete da ostavite?

— Tebe — reče on.

Još jednom rekoh:

c — Zašto nećete?

— Čini nam se — reče — da kradom ostavljaš po strani ceo jedan deo rasprave, i to ne tako nevažan deo, samo da ga ne bi raspravljao, i misliš da nismo primetili da si ranije[2] uzgredno rekao ono o ženama i deci, te kako je svakome jasno da će među prijateljima to biti zajedničko.

— A zar to, o Adeimante, nije ispravno? — rekoh.

— Jeste — reče on. — Ali to što je ispravno zahteva, kao i sve drugo, da se raspravi. Koji je to vid zajedni-
d štva, jer ih može biti mnogo? Reci nam, dakle, na koji si vid zajedništva mislio. Mi već dugo očekujemo da ćeš

negde spomenuti nešto o rađanju dece i nešto o tome kako će se deca vaspitavati, kad se rode, i da vidimo šta ćeš reći o ćelom tom zajedništvu žena i dece. Uvereni smo da je veoma značajno, da je, čak, presudno za državu da li će se sve to ispravno ili neispravno događati. A kako se sada već baviš nekim drugim oblikom države, a ovo još nisi dovoljno protumačio, resili smo, kako si i sam
450 čuo, da te ne pustiimo dok sve to ne objasniš kao i sve ostalo.

— Smatrajte da i ja glasam za tu odluku — reče Glaukon.

— Ne brini, Sokrate — reče Trasimah — nego smatraj da smo svi mi tako zaključili.

II. — Sta smo učinili time što me se ovako držite — rekoh. — Opet pokrećete tako veliku raspravu oko te države kao u početku! A ja sam se već radovao da sam sa tim završio i bio bih zadovoljan kad biste to ostavili i primili ga onako kao što je onda bilo rečeno. Vi i ne znate
b koliku bujicu reci izazivate ovim svojim zahtevom. Ovu bujicu sam ja uočio, ali sam je propustio da nam ne bi zadala mnogo muke.

— Kako to? — reče Trasimah. — Misliš li ti da su se ovi ovde sastali da tope zlato, a ne da slušaju rasprave?

— Ne mislim, ali u granicama.

— Ali, o Sokrate — reče Glaukon — granica za slušanje ovakvih rasprava jeste mudrim ljudima ceo život. A što se nas tiče, ne beri brigu! Odgovaraj samo hrabro na naša pitanja i nemoj se zamoriti objašnjavajući nam kakva misliš da će biti zajednica žena i dece našim čuva-
c rima, i kako će biti sa zajedničkim odgojem male dece u vremenu između rođenja i školskog uzrasta, jer je to doba, čini se, najtegobnije. Pokušaj, dakle, da nam ispričaš na koji način treba to da se izvrši.

— Nije to lako objasniti, moj blaženi čoveče — rekoh. — Ovo je još teže poverovati nego ono što smo već pretresli. Smatraće se za teško verovatno i kad se o tome, kao o mogućem, bude samo govorilo; a kad bi se, ukoliko bi to bilo moguće, i desilo, ne bi se ni onda verovalo da je tako najbolje. Stoga ja i oklevam da dodirnem te stvari,
d kako moj govor ne bi ličio na pobožnu želju, dragi moj prijatelju.

— Nemoj oklevati — reče on — jer tvoji slušaoci nisu ni nerazumni ljudi, ni nepouzdani, ni neprijateljski raspoloženi ljudi.

I ja rekoh:

— 0, najdraži prijatelju, da li to govoriš što želiš da me time ohrabriš?

— Da — reče on.

— Ali ti činiš upravo suprotno — rekoh ja. — Kad bih ja samo bio siguran da znam šta hoću da kažem bila bi tvoja uteha lepa. Nije opasno, i čak uliva hrabrost, zna-
e lački govoriti istinu o najvećim i lepim stvarima među razumnim i dragim ljudima, ali upustiti se u raspravljanje sumnjajući i lutajući ovako kao što ja radim, to je i strašno i nepouzdano, ne zato što bi se time, možda, mogao
451 izazvati podsmeh — to je detinjarija — nego zato što bih, pogrešivši u istini, poklecnuo ne samo ja već bih sobom povukao i neprijatelje, a to je predmet u kojem bi najmanje smelo da se greši. Ali ja se klanjam Adrasteji,[3] o Glaukone, za ovo što želim da kažem. Mislim da je manje zločinstvo nehotice ubiti čoveka nego ga varati kad je u pitanju lepota, dobro i pravičnost zakona. Bolje je, dakle, izložiti se ovoj opasnosti kad su u pitanju neprijatelji, nego pred prijateljima, i zato mi ti ne pružaj lepu
b utehu.

Glaukon se nasrne ja i reče:

— Ako nas tvoja rasprava, o Sokrate, pogrešno uputi, oslobodićemo te od ubistva i reći ćemo da si čist i da nisi varalica. Zato govori bez brige!

— Dabogme, i po zakonu je onaj ko je oslobođen čist, pa ako je tako tamo, onda neka bude i ovde — rekoh.

— Onda samo govori — reče on.

— Moramo, dakle, ponovo govoriti o onome što
c bismo ranije morah raspraviti jedno za drugim. Ali možda bi bilo dobro i ovako: kad smo u potpunosti završili dramu muževa, da dovršimo i dramu žena/ naročito kad me ti na to pozivaš.

III. — Za ljude, naime, čiji su priroda i odgoj onakvi kao što smo rekli, nema, po mome mišljenju, nikakve druge prave mogućnosti da imaju žene i decu, nego da idu onim putem koji smo u samom početku odredili.[5] A mi smo predvideli da takve ljude postavimo kao čuvare stada.

— Da.

d — Onda ćemo pri tome i ostati, pa ćemo sa tim uskladiti i njihovo rođenje i prvo vaspitanje i videti da li je tako pravilno ili nije.

— Kako ćemo to videti? — zapita on.

— Ovako. Verujemo li mi da kuje u čuvara moraju kao i mužjaci da stražare, da zajednički love i da sve drugo rade zajedno sa njima, ili one treba da ostanu kod kuće, pošto ih rađanje i negovanje štenadi slabi, a da se mužjaci sami trude i staraju o stadima?

e — Sve mora da bude zajedničko — reče on — samo što ženke upotrebljavamo kao slabije, a mužjake kao snažnije.

— A je li moguće da se neko biće upotrebljava isto onako kao neko drugo biće, ako mu nisi dao istu hranu i isto vaspitanje?

— Nije moguće.

— Ako, dakle, želimo da žene upotrebljavamo za iste stvari za koje i muškarce, onda ih moramo istim stvarima i poučavati, zar ne?

452 — Tako je.

— A muškarcima smo dali i muzičko i gimnastičko vaspitanje?

— Da.

— Onda i žene moraju primiti obe te veštine, a treba im dati i veštinu ratovanja, i onda ih treba upotrebljavati za isto za šta i muškarce.

— Posle toga što si rekao, to se po sebi razume — reče on.

— Ali možda će, prema našim običajima, mnogo šta u našim rečima, i kad bismo uradili ono što pričamo, izgledati smešno.

— I to u velikoj meri.

— Šta misliš da je najsmešnije u svemu tome? — zapitah. — Zar nije to što žene treba da rade vežbe zajedno sa muškarcima, gole, u vežbaonicama, i to ne samo
b mlade već i stare, kao sada starci, iako su već naborani i nisu više prijatni za posmatranje, a ipak rado vežbaju u gimnazijama.[6]

— Zevsa mi, u ovim prilikama bi to zaista izgledalo smešno.

— Kad smo već prenaglili u svojim recima, onda ne treba da se bojimo podsmeha duhovitih ljudi,[7] ma šta nam govorili protiv ovakve promene u gimnastici i mu-
c zičkom vaspitanju, a naročito u nošenju oružja i konjici.

— Pravo imaš — reče on.

— Nego kad smo već jednom počeli da govorimo o tome, moramo ići dalje, sve do strogosti zakona, i mo-

ramo moliti šaljivčine da to ne rade, nego da budu ozbiljni, pa ćemo ih podsetiti da nije bilo baš tako davno kad je Helenima, kao sada najvećem delu barbara, izgledalo i ružno i smešno kad su se pojavljivali goli, i da je bilo slobodno da tadašnji ljudi dosetljivci teraju šegu sa svim tim, kad su najpre Krićani, a zatim Spartanci počeli da
d izvode igre goli. Nije li tako?

— Tako je.

— A kad je iskustvo pokazalo da je u svakom slučaju bolje svući se nego se obući, onda je to u očima ljudi prestalo da bude smešno, jer se pojavilo ono što je u recima najbolje i pokazalo se da je luđak onaj koji za smešno smatra nešto drugo a ne ono što je rđavo, koji pokušava da, ismejavajući nešto drugo a ne ono što je besmisleno i rđavo, izaziva smeh i koji, u težnji za lepim,
e posmatra sve sa nekog drugog stanovišta, a ne sa stanovišta dobrog.[8]

— Čela istina.

IV. — Mi se najpre moramo sporazumeti da li je to moguće ili nije, i moramo raspraviti sporno pitanje bez obzira da li to traži šaljivčina ili ozbiljan čovek, je li
453 ženska priroda čovekova u stanju da sa njegovom muškom prirodom podeli sve poslove, ili ne može ni jedan, ili je za neke sposoban a za neke nije, i među koje od tih poslova spada ratovanje? Zar ne bismo na taj način najlepše počeli i onda najpravilnije, kako i treba, završili?

— Dabogme.

— Hoćeš li, dakle, da mi sami sa sobom raspravljamo kao da smo protivnici, da ne bismo navaljivali na napuštenu tvrđavu protivnika?

b — Ništa nas ne sprečava u tome — reče on.

— Recimo, dakle, umesto naših protivnika: „o Sokrate i Glaukone, nije ni potrebno da vam drugi prigovaraju, jer ste se, gradeći svoju državu, vi sami složili u tome da svako treba da obavlja samo svoj posao za koji je po prirodi određen".

— U tome smo se, mislim, složili. Zar ne?

— „Postoji li nešto u čemu se žena po prirodi sasvim razlikuje od čoveka?"

— Kako da ne postoji!

— „Pa onda treba svakome od njih odrediti i drugi
c posao, onaj koji njihovoj prirodi odgovara?"

— Razume se.

— „Kako da onda ne grešite i sami sebi ne protivrečite kad tvrdite da ljudi i žene moraju da obavljaju iste poslove, a, međutim, imaju sasvim različite prirode?" Imaš li nešto čime ćeš se odbraniti od ovoga?

— Tako iznenada nije to sasvim lako. Ali ću te moliti i molim te da izneseš i naše protivrazloge koji se mogu izneti.

— To je ono, o Glaukone, što sam već odavno sa
d strahom predviđao i stoga nisam hteo dirati u zakone o braku, o rađanju dece i vaspitanju njihovu.

— Zevsa mi, ovo izgleda da nije lako.

— Nije — rekoh. — Ali ipak i onaj ko je pao u maleni ribnjak i onaj ko je usred najvećeg mora podjednako plivaju.

— Razume se.

— Tako moramo plivati i mi, i moramo se starati da se spasemo ovoga pitanja, bilo da se nadamo nekom delfinu koji će nas uzeti na leđa,[9] ili da očekujemo neko drugo čudotvorno spasenje.

e — Tako se čini.

— Hajde, dakle, da vidimo hoćemo li naći izlaz — rekoh. — Složili smo se, dakle, u tome da različite prirode treba da obavljaju različite poslove i da su prirode žene i čoveka različite. A sada tvrdimo da različite prirode treba da imaju iste dužnosti. Je li to optužba naših protivnika?

— Jeste.

454 — Kako je sjajna moć veštine protivrečenja,"[10] Glaukone — rekoh ja.

— A zašto?

— Zato što, čini mi se, mnogi i nehotice u nju upadaju verujući da se ne prepiru, nego da se bave dijalektikom, a u stvari oni ne mogu da ono što je rečeno razlože po vrstama i da ispitaju, nego progone i hvataju sagovornika u protivrečnosti samo po praznoj reci, te se svađaju, umesto da jedan drugom govore što treba."

— A da li se to u našem slučaju odnosi i na nas?

b — Svakako — rekoh — čini se da smo i mi protiv svoje volje upali u protivrečnost.

— Kako to?

— Mi se čvrsto i ratoborno držimo toga da različite prirode ne smeju imati iste poslove, ali nikako nismo ispitali za kakav smo pojam tada vezali različitu i istu

prirodu i na koji smo način onda izvršili podelu različitih
poslova među različite prirode i istih poslova među iste
prirode.

— Zaista — reče on — to nismo ispitali.

c — Na taj način bismo mogli postaviti pitanje i da
li je priroda ćelavih ljudi i priroda onih sa kosom ista a
ne suprotna, pa kad bismo se složili u tome da je suprot-
na, mogli bismo, ukoliko ćelavi obavljaju obućarske po-
slove, da to ne dopustimo onima sa kosom, a ukoliko
obućarski posao obavljaju oni sa kosom, da to ne dopu-
stimo ćelavima.

— Pa to bi bilo smešno — reče on.

— Smešno — rekoh — ali ne iz nekog drugog raz-
loga, nego zato što onda nismo mislili prosto na različi-
tost i istovetnost, nego samo na različitost i istovetnost
d sposobnosti u vršenju dužnosti. Rekli smo, na primer,
da lekar i onaj čija je duša sklona lečenju imaju istu pri-
rodu. Zar nije bilo tako?

— Jeste.

— A jesmo li rekli da lekar i građevinar imaju raz-
ličitu prirodu?

— Jesmo.

V. — A ako bi se pokazalo — rekoh — da muški i
ženski pol pokazuju različite sposobnosti za neki zanat
ili neki drugi poziv, onda ćemo reći da svakome od njih
moramo odrediti onaj za koji je sposoban. Ali ako se oni
razlikuju samo u tome što ženski rod rađa, a muški oplo-
e đava, onda ćemo reći da time nije dokazano ništa što bi
bilo protivno smislu našeg tvrđenja o različitosti između
muškarca i žene, pa ćemo i dalje verovati da naši čuvari
i njihove žene treba da obavljaju iste poslove.

— I to s pravom — reče on.

— A zatim ćemo onog ko tvrdi suprotno pozvati da
455 nas pouči o tome za koji posao ili za koji državni poziv
prirodna sposobnost muškarca i žene nije ista nego druk-
čija, zar ne?

— To je pravilno.

— A sada bi i neko drugi mogao reći ono što si
malopre ti rekao, to jest da nije lako odgovoriti na to
odmah, a da posle razmišljanja to uopšte nije teško.

— Mogao bi.

— Da li onog ko će nam odgovoriti treba da zamo-
limo da prati našu raspravu, kako bismo mu mogli do-

b kazati da u državi nema nikakvog posla koji bi pripadao
isključivo ženskinju?

— Razume se.

— Hajde, dakle — reći ćemo mu — odgovori: da
li si možda tako mislio da je jedan po prirodi sposoban
a drugi nesposoban za nešto zato što jedan nešto lako
nauči, a drugi teško? Ili zato što jedan već posle kratkog
učenja postaje veoma pronicljiv u onome što je naučio,
dok drugi ne može da zapamti ni ono što je naučio, ma
koliko truda i vežbe u njega uložili? Ili zato što jednoga
pri duševnom radu telo potpomaže u punoj meri, dok
drugoga sprečava? Postoje li, osim ovih, još neki znaci
c po kojima bi mogao razlikovati sposobnog od nesposo-
bnog?

— Niko neće moći navesti ništa drugo — odgo-
vori on.

— Znaš li uopšte neku ljudsku radinost kod koje
muškarci u svima ovim osobinama ne bi imali prednost
pred ženama! Treba li da dugo govorimo o tkanju i spre-
manju peciva i jela, o tim veštinama u kojima ženski rod
ipak nešto valja, tako da bi bilo veoma smešno kad bi i
d u tim stvarima podlegao muškarcima.

— Istinu govoriš — reče on — da je gotovo u svima
slučajevima jedan rod uveliko nadmašen od drugoga.
Ima, doduše, mnogo žena koje su umnogome bolje od
ljudi, ali je uglavnom tako kako ti kažeš.

— Nema, prema tome, nikakvog posla u upravi dr-
žave koji bi pripadao ženi zato što je žena, niti muškarcu
zato što je muškarac, nego su prirodne sposobnosti
podjednako podeljene među oba stvorenja, i u svima po-
slovima može po svojoj prirodi učestvovati žena, i u svi-
e ma poslovima muškarac, samo je žena u svima slabija
od muškarca.

— Razume se.

— Hoćemo li, onda, sve dužnosti natovariti na mu-
škarca, a na ženu nijednu?

— Kako to?

— Mislim da možemo reći kako je jedna žena stvo-
rena za lekara, a druga nije, i kako je jedna muzikalna,
a druga nije?

— A kako drukčije?

456 — Jedna je, dakle, sposobna i za gimnastiku i za
rat, a druga je neratoborna i nije prijateljica telesnih
vežbi?

— Ja tako mislim.

— Osim toga, jedna će voleti mudrost, a druga neće,[12] jedna će biti strasna, a druga bez strasti?

— I to se dešava.

— Može li, prema tome, jedna žena biti pozvana da obavlja posao čuvara, a da druga to ne bude? Zar nismo i među muškarcima odabrali samo one koji su po svojoj prirodi bili sposobni za taj poziv?

— Razume se.

b — Tako je, dakle, i kod muškarca i kod žene prirodna sposobnost za čuvanje države ista, bez obzira na to što je kod jednog slabija, a kod drugog jača.

— Izgleda tako.

VI. — Za takve ljude, dakle, treba odabrati i takve žene da žive zajedno sa njima i da zajedno čuvaju državu, jer su one sposobne, i po svojim prirodnim osobinama su im srodne.

— Da.

— A zar jednakim prirodama ne moraju biti dodeljcne i jednake dužnosti?

— Svakako.

— Pa onda, idući po krugu, opet dolazimo do onog ranijeg i tvrdimo da nije protiv prirode ako se muzičko i gimnastičko vaspitanje dodeli i ženama čuvara.

— Svakako da nije.

— Mi, dakle, nismo kao zakon odredili ništa što bi
c bilo nemoguće i što bi ličilo na prazne želje, jer smo zakon odredili prema prirodi. A današnje obrnuto stanje je, kako izgleda neprirodno.

— Tako izgleda.

— Je li naše ispitivanje bilo upućeno na to da predloži ono što je moguće i što je najbolje?

— Jeste.

— Da je to moguće, u tome smo se složili, je li?

— Da.

— A da je i najbolje, u tome treba tek da se složimo?

— Tako je.

— Da bismo jednu ženu osposobili za dužnost čuvara, za to nam neće poslužiti nikakvo drugo vaspitanje nego ono koje i ljude osposobljava za to, pošto je i kod
d jednog i kod drugog ista priroda, zar ne?

— Nikakvo drugo.

— A kako sada misliš o tome?

— O čemu?

— Da li ti sam smatraš nekog čuvara boljim a drugog gorim; ili misliš da su svi jednaki?

— To ne.

— Da li misliš da su u našoj državi koju smo sagradili postali bolji ljudi čuvari, ako su dobili pomenuto vaspitanje, ili obućari koji su vaspitani u obućarskoj veštini?

— Smešno pitaš — reče on.

— Razumem — rekoh. —Ali zašto? Zar oni nisu najbolji među svim ostalim građanima?

— Daleko najbolji.

— I kako? Zar ove žene neće biti najbolje među svim ženama?

— I to daleko najbolje — reče on.

— A može li za državu da bude nešto bolje nego kad su njeni muškarci i žene što je moguće bolji?

— Ne može.

— A sredstvo da se to postigne je, prema našem tumačenju, muzičko i gimnastičko vaspitanje koje dobij aju?

— Razume se.

— Mi smo, znači, zakonski odredili ne samo ono što je u državi moguće nego i ono što je najbolje.

— Tako je.

— Žene čuvara moraju se, dakle, svući, jer će mesto odela obući vrlinu, i moraju učestvovati i u ratu i u svim dužnostima čuvara, a nikakav drugi posao ne smeju obavljati. Ali, s obzirom na nežnost njihovog pola, ženama pri tom treba dodeliti lakše poslove nego muškarcima. Onaj, pak, ko se smeje golim ženama kad se tako vežbaju radi onog što je najbolje, „kida nezreo plod mudrosti"[13] i ne zna, čini mi se, čemu se smeje i šta radi. Vrlo se lepo kaže i kazivalo se da je korisno u isto vreme i lepo, a škodljivo je ružno.

— Sasvim tačno.

VII. — Možemo, dakle, reći da smo u razgovoru o ovome zakonu o ženama, i pošto smo utvrdili da čuvari i čuvarke treba zajednički da obavljaju iste poslove, prešli preko ovoga talasa. Ispitivanje je, štaviše, pokazalo da je ova odredba i moguća i korisna.

— Od onih koji su u vrhunskoj životnoj snazi.

— A ako se pri rađanju ne bi pazilo na to, misliš li da bi se tvoja rasa živine i pasa mnogo pogoršala?

— Začelo — reče on.

— A šta misliš o konjima i o drugim životinjama? Je li tamo drukčije?

— To bi bilo besmisleno — reče on.

— Avaj, prijatelju dragi — rekoh — kako visoko moraju stajati naši vladaoci ako je i kod ljudskog roda ovako!

c — Ali tako je — reče on. — A zašto to govoriš?

— Zato što oni moraju — rekoh — uzimati mnoge lekove. Za telesnu negu, za koju nisu potrebni lekovi nego samo pridržavanje naročite dijete, dovoljan je, mislim, i manje iskusan lekar. Ali ako treba uzimati lekove, onda znamo da je potreban odlučniji lekar.

— Istina je. Ali zašto to govoriš?

— Zbog ovoga — rekoh. — Izgleda da će naši vladaoci, ako hoće da koriste svojim podanioima, morati da
d se služe mnogim lažima i prevarama. A mi smo rekli" da su sve takve stvari, ako su lek, korisne.

— I rekli smo s pravom to.

— Čini se da će to pravo biti od velike važnosti pri sklapanju brakova i rađanju dece.

— Kako to?

— Tako što smo mi složno utvrdili da bi najbolji ljudi što češće morali da dolaze u dodir sa najboljim ženama, a najgori ljudi sa najgorim ženama što je moguće rede da bi se, ako stado želi da ostane na visini, deca onih
e prvih morala odgajati dok deca ovih drugih ne, a sve bi to moralo ostati potpuno nepoznato svima izuzev vladaocima, ako čitavo stado čuvara treba da ostane što je moguće više pošteđeno od nesloge.

— Sasvim tačno.

— Znači da će se zakonom odrediti svetkovine[20] na koje ćemo zajedno dovoditi i mlade neveste i mladoženje,
460 a žrtve i pesme naših pesnika moraju biti dostojne svadbi koje se sklapaju. Broj svadbi ostavićemo vladaocima da bi nam oni, imajući u vidu i rat, i bolesti i sve stvari, sačuvali po mogućstvu isti broj muškaraca, tako da naša država, ako je to moguće, ne postane ni veća ni manja.[21]

— Dobro je — reče on.

— A zatim moramo uvesti dobro smišljeno žrebanje, kako bi onaj ko je manje vredan kod svakog neuspelog svadbovanja pripisivao krivicu slučaju, a ne vladaocima.

— I to svakako — reče on.

IX. — Mladim ljudima koji su se odlikovali u ratu ili ma gde treba još pored ostalih nagrada i odlikovanja dopustiti da češće opšte sa ženama, kako bismo i pod tim opravdanim izgovorom dobili što više dece od takvih.

— Naravno.

— Svaki put kad se dete rodi treba da ga prime za to određene vlasti, muškarci ili žene, ili i jedni i drugi, jer su vlasti zajedničke i za žene i za muškarce.

— Da.

— Onda će decu dobrih ljudi — mislim — uzeti i odneti u zavod dadiljama koje stanuju odvojeno u jednom delu grada, a decu slabijih, ili ako se od dobrih ljudi rodilo neko sakato, sakriće na nepristupačnom i nepoznatom mestu kako to i priliči.

— Da, ako rasa čuvara treba da ostane čista.

— Vlasti će se, dakle, brinuti za hranu, odvodeći u zavod majke čija su prsa nabrekla od mleka, ali tako da na sve moguće načine spreče da bilo koja od njih prepozna svoje dete, a ako ovih nema dovoljno, dovodiće i druge žene koje imaju mleka, i brinuće se o tome da majke doje određeno vreme, a bdenje i druge tegobe dodeliće hraniteljkama i odgojiteljicama.

— Tako će ženama čuvara rađanje dece biti veoma lako — reče on.

— Tako i treba — rekoh ja. — Ali da pređemo redom sve što smo sebi postavili kao cilj. Rekli smo da potomstvo treba da dolazi od onih koji su u vrhunskoj životnoj snazi.

— Istina je.

— A zar se i tebi ne čini da je pravo vreme za punu snagu dvadeset godina kod žene i trideset kod muškarca?

— Na koje godine još misliš?

— Žena treba da rađa za državu počev od dvadesete pa do četrdesete godine, a čovek da počne ploditi kad pređe najnemirnije doba svoga života, pa do pedeset i pete godine.

— I kod jednog i kod drugog je ovo i za telo i za razum najsnažnije doba.

— Ako neko stariji ili mlađi od ovih stvara potomstvo, reći ćemo da je to zločin i protiv božanskih i

protiv ljudskih zakona, jer se tako državi daje dete koje
je rođeno potajno i koje nije začeto uz žrtve i molitve,
što ih sveštenice, sveštenici i celokupno građanstvo, pri-
likom sklapanja brakova, upućuju božanstvu da bi se
b od dobrih rađali još bolji i od korisnih još korisniji, i
jer se tako začinje potomstvo u tami, iz strašne razuz-
danosti.

— Te je ispravno — reče on.

— A isti će zakon — nastavih ja — važiti i za ljude
koji su u punoj životnoj snazi, ukoliko bez dopuštenja
vladaoca opšte sa ženama koje su u godinama plodnosti,
jer ćemo dete koje takvi daju državi nazvati vanbračnim,
nezakonitim i obesvećenim.

— S punim pravom.

— A kad žene i ljudi pređu godine za rađanje, da-
c ćemo muškarcima slobodu da stupaju u bračnu vezu
s kim hoće, samo ne sa kćerkom i majkom, sa kćerkama
svojih kćerki ili sa majkom svoje majke; a žene neće
smeti da stupaju u bračnu vezu sa sinom ili ocem, unu-
kom ili dedom. I kad im sve to budemo odredili, onda
će žene morati da se staraju o tome da ne rode ako su
ostale bremenite, a ako bi se dete, uprkos pokušaju da
se to nasilno spreči, rodilo, onda se takvo dete neće smeti
odgajati, jer za njega neće biti hrane.

— I to je pravilna odredba — reče on. — Ali kako
će se očevi, kćeri i svi ti što si ih sad pomenuo moći me-
d đusobno prepoznavati?[22]

— Nikako — rekoh ja — nego će sva deca koja se
budu rodila između sedmog i desetog meseca od onog
dana kad se neko oženio, ako su muška, biti njegovi si-
novi, a ako su ženska njegove kćeri, i ona će njega na-
zivati ocem, a on će njihovu decu isto tako nazivati svo-
jom unučadi i ona njega dedom a žene starom majkom; a
oni koji su se rađali u vreme kad su njihovi očevi i majke
e rađali, nazivaće se sestrama i braćom, tako da se svi ti,
koje smo sada pomenuli, neće smeti da dotiču. Braća i
sestre[23], po zakonu će stupiti u brak, ako tako odredi
kocka i ako Pitija to potvrdi.

— Tako je sasvim u redu.

X. — Tako, otprilike, ili slično izgledaće zajednica
žena i dece čuvara u tvojoj državi, o Glaukone. A da li
je to u saglasnosti sa ostalim državnim uređenjem i da li
je to zaista najbolje uređenje tih prilika, to moramo da-
ljim ispitivanjem da utvrdimo. Ili kako da uradimo?

462 — Tako, Zevsa mi — reče on.

— Zar ne bi trebalo da se na samom početku upi-
tamo šta u stvari mi smatramo najvećim u izgradnji dr-
žave, za čim mora da teži zakonodavac kad određuje za-
kone i šta je najveće zlo, a zatim da posmatramo da li se
ovo o čemu smo dosad pretresali slaže sa tim najboljim,
a ne, možda, sa onim zlim?

— To će nas najpre dovesti do sporazuma.

— Postoji li u državi neko veće zlo nego što je ono
b koje je ruši i mesto jedne države stvara mnoge?[24] I ima
li većeg dobra od onoga što državu spaja i čini je jedin-
stvenom?

— Nema.

— A zajednička radost i zajednički bol ujedinjuju,
ako možemo da postignemo da svi građani bar približno
osećaju istu radost i istu žalost kad se te stvari javljaju
i kad nestaju?

— Svakako — reče on.

— A ako su jedni veoma tužni, a drugi neobično ra-
c dosni zbog stanja u državi i onih koji u državi žive, onda
ta podvojenost razdvaja?

— Kako da ne?

— Zar se ovo ne dešava zato što se reci kao „moje",
ili „nije moje", a isto tako i „tuđe" ne upotrebljavaju za
iste stvari?

— Tačno.

— I najbolje će biti upravljano onom državom u
kojoj najveći broj članova za iste predmete i u istom zna-
čenju kaže „moje" i „nije moje"?

— Daleko bolje od svih.

— Kakva će, prema tome, država biti najbliža poje-
dincu? To je kao kad bi neko od nas bio povređen po pr-
stu, pa bi to osetio sav organizam, preko tela sve do duše
i do onog njenog dela koji vlada i koji je u njoj jedin-
d stven, tako da ona cela oseća bol zajedno sa čitavim bo-
lesnim telom, i mi onda tako i kažemo: da čovek ima
bolove u prstu. A zar to isto ne vredi i za svaki drugi deo
čovekovog tela, i za svaki bol, ako ga jedan deo trpi, kao
i za radost ako mu biva lakše?

— Tako je — reče on — i tvoje je pitanje pravilno:
najbliža je čoveku ona država koja je najbolje uređena.

— Ako se, dakle, nešto dobro, ili nešto rđavo do-
e godi jednom građaninu, onda će ovakva država, mislim,

prvo reći da je to njena sudbina i ona će se ćela, pre svake druge, zajednički ili radovati, ili će zajednički trpeti.

— Dobro uređena država će tako i činiti.

XI. — Vreme je — rekoh — da se opet vratimo svojoj državi i da ispitamo da li baš ona najbolje odgovara našim razmatranjima, ili je to, možda, u većoj meri slučaj sa nekom drugom državom.

— To je zaista potrebno.

463 — Dakle? Ima li i u drugim državama vladalaca i naroda kao i u njoj ?

— Ima.

— A svi oni nazivaju jedne i druge građanima?

— Svakako.

— A kojim imenom naziva narod vladaoce i pored toga što ih zove gračtanima?

— U največem broju država zove ih despotima, a u demokratskim državama upotrebljava ovaj isti naziv: vladaoci (arhonti).

— A kako ih naziva narod u našoj državi? Kakvo ime daje on vladaocima pored toga što ih naziva: građanima?

b — Zove ih spasiocima i pomoćnicima.

— A kako oni zovu narod?

— Platišama i hraniteljima.

— A kakav naziv za narod imaju vladaoci u ostalim državama?

— Oni ih zovu robovima.

— A kako se nazivaju ti vladaoci među sobom?

— Savladarima.

— A kako naši?

— Sačuvarima.

— Možeš li mi reći za vladare drugih država da li poneki od njih naziva poneke od savladara rođacima, dok

c druge naziva strancima?

— Znamo mnogo takvih.

— Rođake svakako smatra za svoje i tako ih i zove, a strance ne smatra tako?

— Tako je.

— A tvoji čuvari? Da li među njima postoji neko ko bi nekog od sačuvara mogao smatrati strancem i tako ga nazivati?

—τ Nikako — reče on. — Jer će za svakog koga bude sreo misliti da mu je brat, ili sestra, otac ili mati, sin ili kći, ili da je neko od njihovih potomaka ili predaka.

— Lepo govoriš — rekoh — samo mi reci još i ovo: hoćeš li njih samo nazivati rođacima ili će oni u svima

d ovim poslovima morati i da rade, vodeći računa o tome imenu: kad je u pitanju, na primer, sve ono što je zakonom određeno o poštovanju i čuvanju otaca i o dužnoj poslušnosti prema roditeljima; inače im ne bi išlo dobro ni kod bogova ni kod ljudi, jer se protivi i božjem i ljudskom pravu onaj ko se ne upravlja po zakonu. I da li će ovakve ili neke drukčije glasove o očevima, na koje bi im neko ukazao, i o ostalim rođacima kazivati usta građana u uši još male dece?

e — Takve — reče on — jer bi bilo smešno ako bi se imena rođaka pominjala samo ustima bez dela.

— Znači da će se, ako se jednom građaninu dogodi sreća ili nesreća, u ovoj državi, pre nego u bilo kojoj drugoj, složiti u reči koju smo maločas pomenuli: ovo je moja sreća, ili: ovo je moja nesreća.

— Sasvim je tako.

464 — A zar nismo rekli da se u tome osećanju i u toj reci odražava zajednica u radosti i u patnji?

— Rekli srno, i to s pravom.

— I pošto naši građani imaju največu zajednicu u onome što nazivaju „moje", imaće največu zajednicu i u bolu i u radosti, zar ne?

— Da, največu.

— A je li zajednica žena i dece čuvara razlog što je to tako i pored toga što i ostalo uređenje doprinosi tome?

— Ta je zajednica najvažniji razlog.

b XII. — A mi smo se, poredeći dobro uređenu državu sa telom i njegovim stanjem kad jedan njegov deo oseća bol i radost, složili u tome da je ta zajednica največe dobro za državu?

— I s pravom smo se u tome složili.

— Znači da se to što pomoćnici[25] imaju zajedničke žene i decu pokazalo kao največe dobro za državu.

— Dabogme.

— Onda i mi ostajemo pri onome što je ranije rečeno.[26] Kazali smo da čuvari ne smeju imati ni svojih kuća, ni zemlje, ni imanja, nego da će hranu, kao nagradu

c za čuvanje, primati od drugih i da tu nagradu za čuvanje moraju svi zajedno trošiti ako žele da zaista budu dobri čuvari.

— Tako je?

— Da li to što sam kazao, i ono što je rečeno ranije
i ovo što sad govorim ne čini ove ljude još više pravim
čuvarima i čini da ne ruše državu time što neće za istu
stvar, nego svaki za neku drugu, reći „moje", pri čemu
će jedan sve što može vući u svoju kuću kako bi sam
imao daleko više od drugih, a drugi će, opet, vući svojoj
d kući? I žene i decu bi imali svako za sebe i, pošto bi to
bila njihova svojina, onda bi svako stvarao i svoje rado-
sti i bolove. Ovo, naprotiv, čini da imaju jednu predstavu
o svojini i da težeći za njom imaju svi jednodušno, uko-
liko je to moguće, i bolove i radosti?

— Tačno je.

— Dalje: zar procesi i međusobne optužbe neće,
tako reći, nestati, pošto oni nemaju nikakve svojine sem
svoga tela, dok je sve ostalo zajedničko? Stoga kod njih
ne postoji nikakav razlog za svađu, dok se ljudi
e inače svađaju oko novca, i dece i rodbine.

— Oni su svakako slobodni od ovoga.

— Kod njih neće biti ni procesa zbog nasilja ili
uvreda. Pošto smo uveli prinudno negovanje tela, reći
ćemo da je sasvim pravilno i u redu da jedan vršnjak
pomaže svome drugu.

— I s pravom.

465 — Ovaj se zakon pokazuje kao dobar i u ovome:
ako se neko naljuti na drugoga, taj će na njemu iskaliti
svoj gnev i neće ići dalje, u veće svađe.

— Razume se.

— Stariji će imati za dužnost da upravljaju svima
mlađima i da ih kažnjavaju.

— Tačno.

— A prirodno je da mlađi neće pokušavati da zlo-
stavlja, ili čak tuče starije, ako to vladaoci ne narede.
I mislim da mu uopšte neće odreći poštovanje. Dva ču-
vara će biti dovoljno jaka da to spreče: strah i stid; stid
će ga odvratiti od toga da stavi ruku na roditelje, a strah
b da drugi ne pomognu ganjanom, jedni kao sinovi, drugi
kao braća, a neki opet, kao očevi.

— Da, zaista će biti tako.

— Svuda će, dakle, ljudi živeti među sobom u miru
radi zakona?

— Potpuno u miru.

— A ako čuvari ne dođu međusobno u svađu, onda
se ne treba bojati da se ostali građani neće složiti sa nji-
ma ili sami među sobom.

— Nikako.

— Mislim se da li da uopšte pomenern najneznat-
nija zla od kojih bi bili oslobođeni, jer su ona nepristoj-
c na: laskanje siromašnih ljudi bogatima; dalje, brige i te-
gobe koje se javljaju u vezi sa odgojem dece i troškovima
koje prouzrokuju najpotrebniji robovi u kući. Pri tom
se oni ili zadužuju, ili poriču da su dužni i novac koji su
na bilo koji način nabavili stavljaju na raspolaganje že-
nama i robovima,[27] a koliko i šta pri tome trpe, moj dragi,
jasno je da nije pristojno niti zaslužuje da se o tome
govori.

d — Jasno je — reče on — čak i za slepca.

XIII. — Oni će, dakle, biti slobodni od svega toga
i živeće životom blaženijim nego što je život pobednika
u Olimpiji.

— Kako to?

— Jer se oni smatraju srećnima samo radi jednog
delića onoga zbog čega su naši čuvari srećni. Pobeda ču-
vara je veća i njihovo izdržavanje od strane države je
potpunije. Svojom pobedom postižu oni blagostanje cele
države, a izdržavanje i sve drugo što život zahteva dobi-
jaju i oni i njihova deca, i država im deli počasne poklone
e dok su živi, a dostojnu pratnju kad umru.

— To su zaista lepi darovi.

— Sećaš li se još da nam je u ranijem razgovoru
neko prebacio[28] kako mi ne pravimo čuvare srećnima, jer
466 su u mogućnosti da imaju sve, pa ipak nemaju ništa? A
mi smo rekli da ćemo se time ponovo pozabaviti, ako slu-
čajno u govoru dođemo do toga, a da sada samo želimo
da napravimo čuvare čuvarima i državu takvom da bude
što je moguće više srećna, a nećemo da se obaziremo sa-
mo na jedan stalež u njoj i da njega načinimo srećnim?

— Sećam se.

— A sada? Ako nam život pomoćnika[29] izgleda mno-
go lepši i bolji nego život pobedilaca u Olimpiji, onda se
b on ne može uporediti sa životom obućara, ili drugih ne-
kih zanatlija ili zemljoradnika.

— Mislim da ne može.

— Sada, dakle, možemo reći ono što sam još onda
kazao: ako čuvar traži sreću u tome što će prestati da

bude čuvar, onda mu neće biti dovoljan ovako umeren
i strog život koji je, kako mi kažemo, najbolji, nego, kad
ga bude obuzela glupa i detinjasta predstava o sreći, ona
će ga goniti da silom prisvoji sebi sve bogatstvo u državi
c i tako će saznati da je Hesiod zaista bio mudar kad je
rekao da je „polovina nekako više nego ćelo".[30]

— Ako mene bude uzeo za savetnika — reče Glaukon — ostaće pri onom životu.

— Ti se, dakle, slažeš sa zajednicom žena sa muževima kakvu smo opisali, i sa onim što se odnosi na vaspitanje dece i zaštitu ostalih građana, kao i s tim da žene
ostaju u gradu, da idu u ratove, da zajedno moraju čuvati i zajedno moraju loviti isto kao i psi, da, ukoliko je
to moguće, svuda i sve dele sa muškarcima, i da će, ako
d tako rade, najbolje raditi i neće činiti ništa što bi u njihovim odnosima prema muškarcima bilo protiv ženske
prirode, po kojoj su stvorene zajednice sa njima?

— Slažem se.

XIV. — Preostaje li nam još — rekoh — da vidimo je li moguće da takva zajednica postoji i kod ljudi, kao i kod drugih životinja,[31] i na koji je način to moguće?

— Pretekao si me u tome, jer sam upravo hteo da ti upadnem u reč.

e — Što se tiče ratovanja to je jasno kako će ratovati — rekoh.

— Kako? — zapita ovaj.

— Poći će zajedno[32] u rat i povešće sobom svu svoju
odraslu decu kako bi ona, kao i deca ostalih zanatlija[33],
467 posmatrala posao koji će kad odrastu imati da obavljaju,
a pored posmatranja imaće da pomažu i služe pri svemu
što se u ratu javlja i da se brinu o očevima i majkama.
Zar nisi primetio kako kod drugih zanatlija, na primer,
deca lončara dugo pomažu pre nego što se i sama late
lončarskog posla?

— Svakako.

— Da li je potrebno da oni brižljivije odgoje svoju decu u vežbi i posmatranju nego čuvari?

— To bi bilo smešno — reče.

— A osim toga, svako živo biće boriće se naročito
b hrabro ako su prisutni i njegovi potomci.

— Tako je. Ali, Sokrate, postoji velika opasnost da u slučaju poraza, što je lako moguće u ratu, propadnu i oni i njihova deca i da se na taj način onemogući da se država opet podigne.

— Istinu govoriš — rekoh — ali zar ne misliš da je najveća briga da se nikad ne izlože opasnosti?

— Nikako.

— I dalje? Ako već treba da se izlože opasnostima, zar ih onda ne treba izlagati onde gde će radi uspeha biti bolji?

— Razume se.

c — Da li ti misliš da nema nikakve razlike u tome
da li će deca, koja treba da postanu ratnici, videti rat ili
ne, i da ne vredi izložiti se opasnosti?

— Ne mislim, nego je od važnosti za ono što veliš.

— Treba, dakle, ostati pri tome da deci omogućimo posmatranje rata, ali se treba pobrinuti i o njihovoj bezbednosti, i onda će biti lepo. Zar ne?

— Da.

— Onda će, dakle, prvo njihovi očevi biti toliko iskusni koliko ljudi uopšte mogu biti, i znače koji su ratovi
cl opasni a koji nisu.

— Razume se.

— U neke od njih će, dakle, voditi decu, a u neke neće.

— Tako je.

— A kao zapovednike nad njima neće postavljati najgore ljude, nego ljude koji su po iskustvu i starosti sposobni da budu zapovednici i vođe.

— Tako i treba.

— Ali, reći ćemo: mnogim ljudima se, nasuprot očekivanju, mnogo šta dogodilo.

— Na svaki način.

— Za takve slučajeve, prijatelju moj, moramo im još kao dečici dati krila da bi u slučaju potrebe mogli odleteti.

e — Kako to misliš?

— Treba ih što mlađe stavljati na konje, a kad su naučili da jašu, treba ih voditi da posmatraju i to ne na hrabrim i ratobornim, već na najhitrijim i najpitomijim konjima. Tako će najlepše posmatrati svoj posao i u slučaju potrebe, spašće se na najsigurniji način, zajedno sa vođama za kojima idu.

— Čini mi se da imaš pravo.

468 — A kako će biti u ratu? — zapitah. — Kako treba
da se drže tvoji ratnici jedan prema drugom, a kako prema neprijateljima? Da li sam dobro pogodio ili ne?

— Reci, šta?

— Zar nećemo onoga ko napusti ubojni red, ili baci oružje, ili iz strašljivosti učini nešto slično staviti među zanatlije i zemljoradnike?

— Dabogme.

— A onoga ko živ dospe neprijatelju u ruke, treba pobednicima ostaviti kao poklon da rade sa zarobljenikom šta žele?

b — Razume se.

— A da li misliš da će onoga ko se odlikovao i stekao slavu svi dečaci i mladići koji su pošli u rat odmah morati redom da ovenčaju ili ne?

— Mislim da hoće.

— I da mu, osim toga, svako mora stegnuti desnicu?

— I to.

— Ali ovo sad, mislim, da ti se neće više dopasti — rekoh.

— Šta to?

— Da on poljubi svakog i da od svakog primi poljubac!

— To mi se baš najviše dopada — reče on. — I ja
c uz taj zakon dodajem još i ovo: sve dok su na tom ratnom pohodu, ne srne se niko koga on želi da ljubi odupreti, tako da postane još hrabriji i pobere ratnu nagradu ako ima neke sklonosti prema muškarcu ili devojci.

— Lepo — rekoh. — Mi smo već rekli[34] da je za vrlog mladića pripremljeno više brakova nego za druge, i da na njega izbor mora pasti češće nego na druge, kako bi ovakav čovek imao što više potomstva.

— Da, to smo već rekli.

XV. — I po Homeru je pravično nagrađivati dobre
d mladiće na ovaj način. Jer i Homer veli: kad se Ajant istakao u ratu, bio je nagrađen „velikim komadom mesa",[35] jer je to primerna čast za mladog i hrabrog junaka, a ne donosi samo počast, već čini i snažnijim.

— Tako je — reče on.

— U tome ćemo poslušati Homera — rekoh. — I mi ćemo za svoje hrabre junake, ukoliko su se oni takvi pokazali, prinositi žrtve i u svim takvim prilikama proslavljati i himnama i svim onim što smo sad pomenuli, a pored toga još „počasnim mestom" i „mesom i punim
e čašama",[36] kako bismo hrabre muškarce i žene u isto vreme i proslavili i osnažili.

— Vrlo lepo govoriš.

— Dobro. A zar za onoga ko je među poginulima u ratu slavno umro, nećemo reći da on, pre svih drugih, pripada zlatnom rodu?

— Pre svih, svakako.

— I hoćemo li verovati Hesiodu kad kaže da ako neki iz toga roda umru onda

469 *„postanu dusi dobri i zemaljski, kojino brane od zla, i čuvari su ljudima smrtnim"?*[37]

— Verovaćemo mu.

— Znači da ćemo pitati boga kako treba sahranjivati one ljude, koji su nalik na demone i bogove, i s kakvim odlikovanjima, i sahranićemo ih onako kako on bude rekao.[38]

— To ćemo učiniti.

— Hoćemo li njihove grobove ubuduće nego vati i
b poštovati kao grobove demonskih bića? I da li će isto važiti i za slučaj da neko od njih, koji su se u životu odlikovali kao dobri, umre od starosti ili na neki drugi način?

— To bi bilo pravo.

— Dalje. Kako će naši vojnici postupati sa neprijateljima?

— Kako to misliš?

— Prvo što se tiče zarobljavanja. Da li ti se čini pravičnim da Heleni porobljavaju helenske države, ili treba da se, po mogućstvu, nauče da poštede helensko
c pleme i da se sami čuvaju da ne postanu robovi varvara?

— U svakom slučaju i uopšte je bolje da Heleni štede jedni druge.

— Dakle, da sami nemaju Helena za roba i da to isto savetuju i drugim Helenima?

— Tako je — odgovori on — jer bi se na taj način okretali prema varvarima, a njih same bi poštedeli.[39]

— Dalje. Da li je lepo opljačkati posle pobede pale borce, sem što će im se oduzeti oružje. Zar to plašljiv-
d cima ne bi mogao biti izgovor da ne pođu na protivnika, jer baveći se oko mrtvog rade, tobož, nešto potrebno i zar nisu već mnogobrojne vojske propale zbog ovakve pljačke?

— Svakako.

— I zar ti se ne čini da ne dolikuje slobodnom čoveku i da je gramžljivo opljačkati mrtvaca, a da je znak

ženskog i sitnog shvatanja smatrati leš za neprijatelja,
kad je ovaj već pobegao i kad je od svega čime se borio
ostavio samo to? Ili misliš da oni koji ovako rade čine
e drukčije nego psi koji se ljute na kamenje kojim ih ga-
đaju, a ne napadaju na one koji su to kamenje bacili?

— Ne čine.

— Treba, dakle, da izostane pljačkanje leševa i sva-
ko sprečavanje sahranjivanja.[40]

— Treba da prestane, tako mi Zevsa!

XVI. — Ali ako nam je uopšte stalo do toga da
prema ostalim Helenima budemo blagonakloni, onda ne-
ćemo nositi oružje u hramove da ga tamo ostavimo kao
470 zavetni dar,[41] naročito to nećemo činiti sa helenskim oru-
žjem. Pre ćemo se, ako neki bog ne kaže drukčije, bojati
da je skrnavljenje nositi takve stvari, otete od naših srod-
nika, u hramove.

— Potpuno pravilno.

— A kad je u pitanju uništavanje helenske zemlje
i spaljivanje kuća? Kako će tvoji vojnici postupiti prema
neprijateljima?

— Rado bih čuo tvoje mišljenje i o tome.

— Meni se čini — rekoh — da ne treba činiti ni-
jedno od ovoga, nego samo uzeti godišnji rod. A hoćeš
b li da ti kažem zašto?

— Razume se da hoću.

— Meni izgleda da, kao što su *rat* i nesloga dva
imena, postoje i dva stanja koja tim imenima odgovara-
ju. Od ta dva, jedno je sukob između srodnika i sapleme-
nika, a druga između raznih plemena. Neprijateljstvo
među srodnicima zove se *nesloga,* a neprijateljstvo sa
strancima zove se *rat.*[42]

— To što kažeš nije ništa neobično.

c — Pazi sad da li i ovo govorim dobro: ja, naime,
tvrdim da su helenska plemena među sobom u srodstvu
i da su domaća, a da su varvarskim narodima strana i
tuđa.

— Tako je.

— Ako se, dakle, Heleni bore protiv varvara i var-
vari protiv Helena, reći ćemo da vode rat, da su po pri-
rodi neprijatelji i da to neprijateljstvo i treba da se zove
rat. Ako se, međutim, Heleni bore protiv Helena, reći
ćemo da su oni po prirodi prijatelji, a da je Helada u
takvom stanju bolesna i pobunjena i takvo neprijatelj-
d stvo treba nazvati neslogom.[43]

— Saglašavam se — reče — da se to tako ustanovi.

— Gledaj onda — rekoh — ono oko čega smo se
sada saglasili da je nesloga. Svuda gde se tako nešto do-
godi, država će se raspasti na dva dela, pa će jedni dru-
gima pustošiti polja i paliti kuće, a takvu neslogu ćemo
onda ocenjivati kao zločinačku, te nijednu od zavađenih
stranaka nećemo smatrati patriotskom. Uostalom, zar bi
se oni koji doista vole svoju državu (filopolidi) ikada
usudili da tako pustoše svoju hraniteljicu i majku. Ali u
e skladu je s pravom merom ako pobednici pobeđenima
samo oduzmu letinu, i ako pomišljaju na to da će se jed-
nom pomiriti i da neće uvek ratovati.

— Taj postupak je doista mnogo manje divljački
nego onaj.

— A, onda — zapitah — zar neće država koju gra-
diš biti helenska?

— Treba da bude.

— Zar neće onda njeni građani biti i dobri i blagi?

— Oni moraju takvi da budu.

— A zar neće biti i prijatelji Helena?[44] I zar Heladu
neće smatrati domaćom i zar neće imati hramove zajed-
ničke sa ostalim Helenima?

— Hoće, sigurno.

471 — Onda će svađu sa Helenima, sa svojim rođacima,
dakle, smatrati za neslogu i neće je zvati ratom?

— Neće.

— I oni će se razdvajati da bi se opet pomirili?

— Razume se.

— Oni će ih blagonaklono poučavati i neće ih kaž-
njavati ropstvom ili smrću, jer su njihovi učitelji, a ne
neprijatelji.

— Tako je.

— I tako Heleni neće pljačkati Heladu, neće paliti
kuće i neće smatrati da su u svakom gradu svi stanov-
nici njihovi neprijatelji, i ljudi, i žene, i deca, nego će
uvek znati da su njihovi neprijatelji malobrojni, i da su
to samo oni koji su tu nesuglasicu prouzrokovali. Zbog
b svega toga neće pustošiti njihova polja, pošto su mnogi
među njima njihovi prijatelji, niti će rušiti kuće nego će
ići samo za tim da pronađu krivce, kako bi oni bili kaž-
njeni od nevinih koji su stradali.

— Slažem se s tim da naši građani tako treba da
postupaju prema svojim protivnicima, a prema varvari-

ma da se odnose onako kao sada Heleni jedni prema dru-
gima.
— Tako ćemo, dakle, čuvarima dati i taj zakon, da
c ne pustoše zemlju i da ne pale kuće?
— Dajmo ga — reče on — i onda ćemo moći reći
da smo i njime, kao i onim ranijim, pogodili ono što je
pravo.
XVII. — Ali mi se čini, o Sokrate, da se ti, ako te
ostavimo da i dalje ovako govoriš, nećeš setiti onoga što
si ostavio za kasnije da bi prvo pretresao ovo drugo, na-
ime: da li je ova država moguća, i na koji način moguća?
Da bi joj, ukoliko bi postojala, išlo sve dobro, s tim se
slažem iako si ti mnogo šta izostavio, i isto tako verujem
da bismo se i sa neprijateljima vrlo dobro borili, jer jedni
d druge ne bi nipošto ostavljali na cedilu, jer bi svako po-
znavao onog drugog i nazivao ga imenom: brata, oca,
sina. A ako bi u rat pošle i žene, pa bilo da su u istom redu
ili smeštene pozadi da plaše neprijatelja ili da budu od
pomoći, znam da bismo onda bili sasvim nepobedivi. Vi-
dim i sva dobra njena u mirno doba, iako ih nismo pome-
nuli. Pa kako se ja slažem sa svim ovim i sa još hiljadu
drugih dobara, koje bi ovakva država, kad bi se stvorila,
e imala, nemoj više govoriti o tome, nego pokušajmo da
se ubedimo u to da je ona moguća i kako može da po-
stoji, a ostavimo ostalo na miru.
472 — Navalio si na moj govor iznenada, kao bujica, i
nemaš milosti prema mome oklevanju. Možda i ne znaš
da sad, kad sam jedva utekao od prva dva talasa, nava-
ljuješ na mene najveći i najteži od njih, a to je treći. Ali
kad ga budeš video i čuo, smilovaćeš se na mene i osetiti
da sam s pravom oklevao i bojao se da izgovorim takvu
nečuvenu reč i da pokušam da je pobliže ispitam.
— Ukoliko više ovako govoriš — reče on — utoliko
ćemo te teže pustiti iz ruku, pre nego što nam budeš re-
b kao kako može da postane ovakva država. Hajde, govori
i nemoj se zadržavati.
— Kad je tako, onda, pre svega, treba pomisliti na
to da smo do toga došli tražeći šta je to pravičnost, a šta
nepravičnost.
— Da. Ali čemu to? — zapita on.
— Ničemu; ali ako smo pronašli šta je pravičnost,
hoćemo li onda zahtevati da se pravičan čovek ni u čemu
ne razlikuje od nje, nego da mora biti potpuno i sasvim

kao i ona? Ili ćemo se zadovoljiti time da se on pravič-
c nosti što više približi i da u njoj učestvuje više nego
drugi?
— Zadovoljićemo se ovim drugim — reče on.
— Uzor (paradeigma) je dakle bio cilj kojem smo
težili kad smo istraživali šta je pravičnost sama po sebi,
i ispitivali kakav bi bio karakter savršeno pravičnog čo-
veka kad bi takav mogao postojati, te s druge strane šta
je nepravičnost i šta je čovek koji bi u najvećoj meri bio
nepravičan. Upravljajući naš pogled na to, hteli smo da
vidimo kako nam se oni pokazuju u odnosu prema sreći
i onome što je ovoj suprotno, te da bismo i mi sami bili
tako prisiljeni da se saglasimo oko toga da će i svako od
d nas ko je njima sličan imati i sudbu sličnu njihovoj. U
svemu tome, nije nam bila svrha dokazivanje da je tako
što moguće ostvariti.
— O tome — reče — istinu govoriš.
— A da li misliš da bi dobar slikar koji bi naslikao
uzornog čoveka, najlepšeg čoveka, i koji bi svojoj slici dao
sve što je potrebno, a posle ne bi mogao da dokaže da
takav čovek može i da postoji, da li misliš da bi on zato
bio manje dobar slikar?
— Ne mislim to, Zevsa mi.
— Kako? Pa zar mi nismo, kako kažemo, recima
e stvorili uzor dobre države?
— Jesmo.
— Pa zar misliš da smo govorili manje dobro zato
što, možda, nećemo moći dokazati da se država kakvu
smo opisali zaista može osnovati?
— Nikako.
— Evo, to je istina o tome — rekoh. — A ako je
potrebno da ti učinim i tu uslugu i da pokažem na koji
način i gde bi ona najpre bila moguća, onda se opet mo-
raš sa mnom složiti u istoj stvari.
— U kojoj?
473 — Može li se nešto ostvariti upravo onako kako se
kaže, ili je u prirodi da je delo dalje od istine nego što je
to reč, pa makar nekom to i ne izgledalo tako? Da li se
slažeš da je tako ili ne?
— Slažem se.
— Nemoj me onda prisiljavati da dokazujem kako
se ono što smo recima prešli mora i u istini u potpunosti
ostvariti, nego ako smo uspeli da ostvarimo državu naj-

bližu onoj koju smo opisali, onda hajde da kažemo ono
što ti zahtevaš: da smo pronašli mogućnost njenog po-
b stanka. Hoćeš li biti zadovoljan tim rezultatom? Meni bi
on bio dovoljan.

— I meni.

XVIII. — Posle ovoga moramo, kako izgleda, po-
kušati da tražimo i da pokažemo šta je to rđavo u drža-
vama, te ne žive tako, i šta je ono najmanje što treba pro-
meniti da bi država došla do takvog oblika državnog ure-
đenja; najbolje će biti ako to bude jedna stvar, a ako ne,
onda dve, a ako ni tako ne ide, onda što manji i bezna-
čajnij i broj.

c — Svakako.

— Nama se čini da bi se ta promena izvršila kad
bismo izmenili samo jednu stvar; to, doduše, ne bi bilo
ni malo ni lako, ali bi bilo moguće.

— Šta to? — zapita on.

— Sada dolazim do onog što smo uporedili sa naj-
većim talasom — rekoh. — Ali to se mora reći, pa makar
nastao talas smeha i poruge, i makar me on prekrio. Pazi
dakle šta ću reći!

— Reci!

— Ako u državama ne postanu filozofi kraljevi —
d rekoh — ili, ako sadašnji kraljevi i vlastodršci ne po-
stanu pravi i dobri filozofi, i ako oboje: politička moć i
filozofija (ljubav prema mudrosti) ne postanu jedno, i
ako se silom ne isključe one mnogobrojne prirode koje
teže samo za jednim, ili samo za drugim, onda, moj dragi
Glaukone, neće prestati nesreće ne samo za države nego,
e kako mislim, ni za ljudski rod, i državno uređenje koje
smo sada recima opisali neće postati moguće niti će ugle-
dati svetlost sunca. I to je ono što mi već odavno nare-
đuje da oklevam, jer znam kakve će se nečuvene stvari
govoriti u vezi sa ovim. Jer je teško uvide ti da nema dru-
gog puta ka sreći ni za pojedinca ni za celinu.[45]

Tada Glaukon reče:

— O Sokrate, izbacio si takvu tvrdnju i takav go-
vor da, pošto si tako nešto učinio, možeš očekivati da
ćete napasti veliko mnoštvo uglednih ljudi, koji će odba-
474 citi odeću i, sasvim ogoleli, dograbiće prvo oružje koje
im dođe do ruku, te će svom snagom na tebe navaliti
spremni da izvrše junačko delo. Pa ako ne budeš mogao
da se od njih odbraniš recima i umakneš im, pogodiće te
njihov prezir i ruganje i to će ti biti kazna.[44]

— A zar nisi ti kriv za to? — upitah ga.

— Jesam — reče on — ali sam dobro učinio. I ja
te neću izdati, nego ću ti pomoći kako znam. Možda svo-
jom naklonošću i hrabrenjem, a možda mogu i da ti od-
govorim okretni je nego neko drugi. Pokušaj da sa takvim
b pomoćnikom dokažeš onima koji ne veruju da je tako
kako ti kažeš.

— Kad mi nudiš tako veliku pomoć u borbi — re-
koh — onda moram pokušati. Ako hoćemo da pobegne-
mo onima koje ti pominješ, mislim da je potrebno utvr-
diti na kakve filozofe mislimo kad se usuđujemo da za
njih zahtevamo vlast. Kad sve to postane jasno, onda će-
mo se moći braniti dokazom da nekima po prirodi odgo-
c vara da se bave filozofijom i da upravljaju državom, a
drugima je, opet, bolje da se njom ne bave i da slušaju
vođu.

— Pravo je vreme da tu stvar odrediš — reče on.

— Onda hajde, pođi za mnom tim putem. Možda
ćemo zajedno uspeti da to razjasnimo.

— Vodi me — reče on.

XIX. — Moraću da te podsetim — rekoh — a možda
se i sam sećaš: kad neko nešto voli, za njega nećemo, ako
treba da je dobro rečeno, reći da on voli samo jedan deo
toga a drugi ne, već da voli ćelu stvar.

d — Čini mi se da me na to moraš podsetiti jer ne
shvatam sasvim.

— O Glaukone, nekom drugom bi više dolikovalo
da govori tako kao što ti govoriš. Nije lepo da erotičan
čovek ne zna kako svi dečaci u cvetnim godinama nekako
uzbuđuju i izazivaju prijatelje dečaka i ljubavnika jer se
čini da zaslužuju pažnju i ljubav. Zar sa lepim mladi-
ćima ne radite tako? Ovoga zato što ima prćast nos na-
zivate ljupkim i hvalite ga; kriv nos drugog zovete kra-
e ljevskim, a najlepši vam je onaj koji se nalazi između ove
dvojice; crnomanjasti izgledaju muški, a plavi su božji
sinovi. Misliš li da je ime: „boje kao med" izmislio neko
drugi a ne ljubavnik koji rado gleda bledilo nekoga ko je
u cvetu mladosti? Jednom rečju: vi primate svaki izgo-
475 vor, i dobrodošla vam je svaka reč samo da ne biste od-
bili nijednog dečaka u cvetu mladosti.

— Ako želiš da, pozivajući se na moju prirodu, go-
voriš tako o ljubavnicima uopšte da tako rade, pristajem
radi naše rasprave.

— Dalje — rekoh — zar ne vidiš da ljubitelji vina
čine to isto i da oni vole svako vino i pod svakim izgo-
vorom?

— Vidim.

— I kod slavoljubivih, mislim, vidiš to isto: ako ne
mogu da budu vojskovođe, oni će biti zapovednici tri-
tije,[47] i ako kod viših i moćnijih ne uživaju počasti zado-
b voljavaju se time da ih poštuju manji i neznatniji, jer
teže samo za počastima.

— To je tačno.

— Reci je li ovo tačno ili nije: ako za nekog ka-
žemo da je željan nečega, kažemo li da on teži za ćelom
stvari ili samo za jednim njenim delom a za drugim ne?

— Za celim.

— A zar onda ne moramo reći i da filozof teži za
mudrošću, i to ne samo za jednom ili drugom, već za
celokupnom?

— Istina je.

— Za onog, dakle, ko pokazuje odbojnost prema
naukama, naročito za onog ko je još mlad i kad ne ume
c da razlikuje korisno od nekorisnog, nećemo reći da je
ljubitelj znanja (philomathes) niti da je ljubitelj mudro-
sti (philosophos), kao što za onoga ko je probirljiv u jelu
ne kažemo da je gladan, ni da žudi za jelom, niti da je
ljubitelj jela[48], nego da je loš u jelu.

— I to ćemo reći s pravom.

— A za onog ko se ne usteže da se ogleda u svim
vrstama proučavanja (mathema), i ko se radosno pri-
hvata učenja i u tome je nezasit, hoćemo li takvog s pra-
vom nazvati ljubiteljem mudrosti, ili filozofom?

Tada Glaukon reče:

d — Onda ćeš naći mnoštvo takvih čudnovatih ljudi.
Jer takve osobine, mislim, pripadaju svim ljubiteljima
priredbi (philotheamones), jer i oni uživaju u tome da
nešto nauče. Pa i oni koji vole da slušaju dovoljno su
čudnovati, te i njih možemo nazvati ljubiteljima mudro-
sti, ili filozofima. Takve ljude ne bi mogao nagovoriti da
prate neku ozbiljnu raspravu ili neku priredbu te vrste,
ali oni će trčati na svaku dionisijsku svečanost, ne pro-
puštajući ni one koje se izvode u gradu, ni one koje se
priređuju na poljima,[49] kao da su svoje uši iznajmili za
sve horove. Hoćemo li sve ove, i druge takve radoznalce,
c i one koji se bave tim neznatnim veštinama nazvati filo-
zofima?

— Nipošto, ali treba reći da su oni slični filozo-
fima.

XX. — A koje ti nazivaš pravim filozofima?

— One koji rado gledaju istinu — rekoh.

— To je dobro —.reče on — ali kako to misliš?

— Za nekog drugog to nije lako — rekoh — ali
mislim da ćeš se ti složiti u tome.

— U čemu?

— Pošto je lepo suprotno ružnome, onda su to dve
stvari?

476 — Razume se.

— Pa pošto su dve, onda je svaka jedna?

— I to.

— Isto vredi i za pravično i nepravično, i za dobro
i zlo, i za sve druge pojmove; svaka pojedina stvar je
jedna, ali u vezi sa radnjama, i telima, i među sobom po-
javljuju se svuda i svaka izgleda kao mnogo njih.[50]

— Imaš pravo.

— Zato ja i razlikujem — rekoh — s jedne strane,
one koje ti maločas pomenu kao radoznale, kao prija-
telje umetnosti i kao praktične ljude, a s druge, opet,
b odvajam one o kojima je reč i koje bismo jedino s pra-
vom mogli nazvati filozofima.

— Kako to misliš?

— Radoznalci, oni koji rado slušaju i posmatraju,
raduju se lepim tonovima, lepim bojama i oblicima i sve-
mu što je od toga stvoreno, ali njihov duh nije sposoban
da vidi prirodu lepog po sebi i da to voli.

— Tako je zaista.

— Zar neće biti retki oni koji su sposobni da se pri-
bliže lepom po sebi i da ga kao takvog gledaju?

c — Veoma retki.

— Da li ti onaj ko veruje u pojedine lepe stvari, a
ne i u lepo tu samu i koji ne može ići za onim ko ga vodi
do saznanja, liči na čoveka koji živi u snu, ili na nekoga
ko je u budnom stanju? Razmisli samo: zar to nije san
kad čovek slično ne vidi kao slično, nego kao samu stvar,
pa bilo da je to u snu, ili u budnom stanju?

— Ja bih rekao da takav čovek sanja.

— Dalje. Da li sanja, ili je budan onaj čovek koji
d smatra da je nešto lepo samo po sebi, koji može da vidi
i to samo za sebe, i stvari koje u njemu učestvuju, i koji
te druge stvari ne smatra za samu lepotu, niti lepotu
izjednačuje sa tim stvarima?

— On je sasvim budan.

— Hoćemo li onda biti u pravu ako duhovno stanje jednoga nazovemo saznajućim (gignoskontos) i saznanjem (gnome), duhovno stanje onog drugog pomišljajućim (doxadzontos) i mnenjem (doxa)?

— Razume se.

— A kad bi se ovaj na nas ljutio zato što kažemo da samo pomišlja, a ne saznaje, i kad bi poricao da govorimo istinu, možemo li naći neki način da ga umirimo
e i da ga nekako ubedimo, ne govoreći mu otvoreno da njegov duh nije zdrav?

— To bismo morali pokušati — reče on.

— Razmisli, dakle, šta bismo mu rekli. Šta misliš, kako bi bilo da ga na ovaj način ispitamo: da mu kažemo kako mu nećemo zavideti ako nešto zna, ali da bismo rado videli da li zaista zna. Neka nam kaže ovo: da li onaj ko saznaje, saznaje nešto, ili ne saznaje ništa? A sada, odgovori ti mesto njega!

— Odgovoriću — reče Glaukon — da on nešto saznaje.

— Nešto što jeste ili nešto što nije?

477 — Nešto što postoji. Jer kako bi se moglo saznati ono što nije?

— Nije potrebno da to sa više strana ispitujemo, jer smo dovoljno ubeđeni da je potpuno biće (to pantelos on) potpuno saznatljivo (pantelos gnoston) i da nebiće (me on) ni na koji način nije saznatljivo?

— Više nego dovoljno.

— Dobro. Ali ako ima nečeg što istovremeno i jeste i nije, hoće li to biti između onog što apsolutno i bezuslovno jeste, i onog što ni na koji način nije?

— Između.

— Hoće li onda znanje (gnosis) pripadati onome što jeste, dok će se neznanje (agnosia) ρυ nužnosti odnositi na ono što nije? A za ono što je između moraćemo potražiti nešto što je između neznanja (agnoia) i znanja (epi-
b steme), ako tako nešto uopšte postoji?

— Svakako.

— A ima li nečega što nazivamo mnenjem (doxa)?

— Kako da ne bi bilo?

— Da li je takva sposobnost (dynamis) drukčija od znanja (episteme), ili je ista?

— Drukčija.

— Mnenje se dakle odnosi na jedno, a znanje na drugo, svako prema svojoj sposobnosti.

— Tako je.

c — Možemo li onda reći da se znanje prirodno odnosi na ono što jest, da saznaje to što jest i kako jest? Ali možda je bolje da pre no što tako postupimo, nužno preduzmemo sledeće distinkcije.

— Koje?

XXI. — Reći ćemo da moći, tj. sposobnosti, sačinjavaju rod (genos) bića pomoću kojih mi činimo ono što možemo, kao što i sve drugo — prema svojim moćima — čini ono što može. Mislim, na primer, da su vid i sluh sposobnosti, ako razumeš šta nameravam da kažem „vrsta bića".

— Da, razumem.

— Slušaj, dakle, kako ja mislim o tome. Na tim sposobnostima ne vidim ni bcju, ni oblik, ni bilo šta drugo slično tome što mnogi predmeti imaju i na šta ja gledam kad hoću da nađem razliku između nekih stvari, da li je nešto ovako ili onako. Zato kod sposobnosti gledam
d samo na to za šta je ona i šta ona čini, i po tome sam svaku od njih nazvao sposobnošću. One koje su određene za isto i koje čine isto kažem da su iste, a one koje su određene za druge ciljeve i koje drugo čine, nazivam različnim? A ti? Kako ti radiš?

— Isto tako.

— Vrati se opet, prijatelju, — rekoh. — Kažeš li za znanje da je to neka sposobnost? Ili u koju vrstu ti njega ubrajaš?

— U tu — reče on. — I to kao najjaču među svima sposobnostima.

e — A hoćemo li i mnenje ubrajati među sposobnosti, ili u neku drugu vrstu?

— Nikako u sposobnosti — reče on — jer mnenje nije ništa drugo nego ono čime možemo da pomišljamo.

— A malopre si se složio s time da znanje i mnenje nisu isto.

— Pa kako bi razuman čovek mogao smatrati da je nepogrešivo isto ono što i nije nepogrešivo?

— Dobro — rekoh — jasno je da smo se složili u
478 tome da je mnenje jedno, a znanje drugo.

— Svakako.

— I pošto su to različite sposobnosti, onda one i postoje za različite stvari.

— Razume se.

— Znanje se, dakle, svakako odnosi na ono što jeste, a cilj mu je da sazna kako biće jeste?

— Da.

— A mnenje je, velimo, radi pomišljanja?

— Da.

— Da li ono pomišlja istu stvar koju znanje saznaje, i da li je ono što je sazmatljivo i ono što je pomišljivo isto, ili je to nemoguće?

— To je nemoguće, prema onom što smo prihvatili — reče on. — Jer ako se različite sposobnosti prirodno odnose na različite stvari, i ako su oboje, tj. i mnenje
b i znanje, sposobnosti, ali takve da se jedna razlikuje od druge, kao što smo rekli — tada ni ono što je saznatljivo i ono što je pomišljivo ne može biti isto.

— Pa onda, ako je biće ono što je saznatljivo, ono što je pomišljivo mora biti nešto drugo a ne biće?

— Nešto drugo.

— Da lj je to „nešto drugo" što se pomišlja u stvari nebiće, ili je nebiće nešto što se ne može ni pomišljati? Razmisli. Zar onaj ko pomišlja nije svoje mnenje upravio na nešto? Ili pak, da ponovimo, pomišljati znači pomišljati ništa?

— Ne može se pomišljati ništa.

— Onda onaj ko pomišlja ima u vidu nešto na šta pomišlja?

— Da.

— Ali nebiće nećemo nazvati „nečim", nego će biti
c ispravnije ako kažemo da je ono ništa?

— Svakako.

— Nebiće smo dakle po nužnosti označili kao neznanje (agnoia), a biće kao znanje (gnosis)?

— Ispravno — reče on.

— Prema tome, mnenje ne pomišlja ni biće ni nebiće?

— Doista, ne.

— Tada mnenje ne bi bilo neznanje, a ne bi bilo ni znanje?

— Čini se da ne bi.

— Da li je ono izvan ovih i to tako da ih prevazilazi: znanje u jasnosti ili neznanje u nejasnosti?

— Ni jedno ni drugo.

— Pa zar ti onda mnenje ne izgleda kao nešto što je tamnije od znanja a svetlije od neznanja?

— Sasvim tako — reče.

d — Biće, dakle, da je mnenje negde u prostoru koji se graniči znanjem i neznanjem?

— Da.

— Dakle, negde između ovih?

— Sasvim tačno.

— Pa zar nismo napred već rekli da, ako bi se nešto pokazalo takvo da ujedno i jeste i nije, onda bi takvo nešto ležalo između čistog bića i potpunog nebića, te mu kao takvom ne bi odgovaralo ni znanje (episteme) ni neznanje (agnoia), nego ono što se nalazi između neznanja i znanja?

— Ispravno.

— A sada smo utvrdili da je to što se nalazi između, ono isto što smo nazvali mnenjem?

— Utvrdili smo.

e XXII. — Čini se da nam je, po svemu sudeći, još preostalo da otkrijemo ono što učestvuje u oboma, i u bivstvovanje (to eirtai) i u nebivstvovanju (to me einai), ali koje, ispravno govoreći, nije ni jedno ni drugo u čistom vidu. Pa ako ga otkrijemo, s pravom ćemo ga označiti kao ono što je određeno da bude pomišljivo. Tako ćemo svakom dati svoje: krajnostima ono što je krajnje, a onome što između njih posreduje ono što posreduje. Hoćemo li tako postupiti?

— Baš tako.

— Budući da je to tako pretpostavljeno, reći ću neka
479 mi govori i odgovori onaj poštenjaković[51], koji misli da nema lepog po sebi niti ideje lepote po sebi, koja bi uvek ostajali ista i nepromenljiva; onaj radoznalac koji drži do mnoštva lepih stvari i koji ne može da podnese i da sluša bilo kog ko mu govori da je lepota jedna, da je pravda jedna, i druge takve stvari — a ovo će biti moje pitanje: „Ima li, o vrli čoveče, među tim mnogim lepim stvarima i neka koja će se katkad pokazati ružna? A među pravičnim neka koja se ne bi pokazala nepravična? A među pobožnim neka koja se ne bi pokazala nepobožna?"

b — Ne, nego je nužno — reče — da se one pokazuju i lepe i ružne, a tako je i sa ostalima za koje pitaš.

— A u onome što se odnosi na mnoge dvostruke stvari? Hoće li se one rede pokazivati kao polovine nego kao dvostruke?[52]

— Neće.

— A stvari velike i male, lake i teške — hoće li one radije primiti te predikate, ili one koji su ovima suprotni?

— Ne — reče — nego će uvek svaka od tih stvari učestvovati i u jednom i drugom.

— Da 11 onda svaka od tog mnoštva stvari pre jeste nego što nije ono što joj se pripisuje?

— Ovo mi — reče on — liči na dvosmislenosti ko-
c jima se zabavljamo na gozbama, i na dečju zagonetku o
evnuhu i njegovom hicu na slepog miša, u kojoj se pitamo čime ga je i gde pogodio.[53] A i stvari o kojima smo govorili su slično tome dvosmislene, te nijednu od njih ne možemo strogo shvatiti, ni da jeste ni da nije, da li je jedno ili drugo od toga, ili nije ni jedno ni drugo.

— Znaš li onda — rekoh ja — kakvu upotrebu ćeš im odrediti? Možeš li im naći bolje mesto gde ćeš ih postaviti nego što je ono između bića (oiisia) i nebivstvovanja (me einai)? Jer nigde se neće pojaviti neko mesto koje je tamnije od nebića da bi tim stvarima dao više nebivstvovanja, niti svetlije od bića da bi im dao više
d bivstvovanja.

— To je cela istina — reče Glaukon.

— Čini se da smo otkrili da mnoge uobičajene predstave, koje mnoštvo prihvata, o lepom i o drugim takvim stvarima padaju negde između onoga što nije i onoga što na jasan način jeste.

— Da, to smo otkrili.

— A napred smo se već složili u tome da ako se tako nešto pokaže, onda ga moramo nazvati „onim što se pomišlja", a ne „onim što se zna", a ono što luta u onom međuprostoru mopa biti uhvaćeno sposobnošću koja se i sama nalazi *između* (neznanja i znanja — prim. prev.).

— U tome smo se složili.

e — Prema tome, oni koji vide mnoge lepe stvari, a
ono što je *lepo po sebi* ne vide, i koji povrh toga nisu u stanju ni da prate nekog drugog ko bi ih toj *lepoti po sebi* vodio; oni koji vide mnoge pravične stvari, a ono što je *po sebi pravično* ne vide, i tako u svemu — za takve ćemo reći da o svemu tome imaju mnenja, ali da o tome o čemu imaju mnenja ne znaju ništa.

— Nužno je da tako kažemo — reče Glaukon.

— A za one druge koji u svakom takvom slučaju vide ono što po sebi jeste i što uvek ostaje isto — hoćemo li reći da oni ne pomišljaju, nego da znaju?

— I to nužno sledi.

— Pa ako je tako, onda ćemo za ove reći da cene i
480 vole ono što je predmet znanja, a za one da cene i vole
ono što je predmet mnenja? Ili se možda ne sećamo da smo već govorili[54] o tome kako ovi poslednji vole lepe tonove i boje i slične stvari, ali da ne mogu podneti lepotu po sebi kao ono što jest?

— Sećamo se toga.

— Onda nećemo pogrešiti ako ih nazovemo filodoksima (prijateljima mnenja), pre nego filozofima[55] (prijateljima mudrosti)? I zar će se oni mnogo na nas ljutiti ako budemo tako govorili?

— Neće, ako poslušaju moj savet, jer liutiti se na istinu nije legitimno.

— A one koji rado prihvataju sve što istinski jest, moramo li imenovati filozofima, a ne filodoksima?

— Na svaki način.

ς

KNJIGA ŠESTA

St.
484a I. — Koji su ljudi filozofi, o Glaukone — rekoh — a koji nisu, to se pokazalo tek s mukom i posle dugog raspravljanja.

— Možda u kratkoj raspravi to ne bi bilo moguće.

— Ne bi, kako izgleda — rekoh. — Ali mi se čini da bi se to pokazalo još bolje kad bismo imali da govorimo samo o tome i kad ne bismo morali da pretresemo toliko stvari da bismo pronašli U čemu se pravičan život
b razlikuje od nepravičnog.

— Pa šta imamo posle ovoga još da pretresemo?

— Šta drugo nego što dolazi po redu? — rekoh.

— Pošto su filozofi oni ljudi koji mogu da shvate ono što je uvek jednako i nepromenljivo, a oni, koji to ne mogu, i koji uvek lutaju među mnogim i raznolikim stvarima, nisu filozofi, onda koji od njih treba da budu vođe države?

— Šta da kažemo da bismo pravilno odgovorili na to?

— Treba za čuvare postaviti one koji izgledaju spo-
c sobni da čuvaju[1] zakone i običaje države — rekoh.

— Dobro.

— A je li jasno i ovo? — rekoh. — Da li nešto treba poveriti na čuvanje slepcu, ili onom ko dobro vidi?

— Kako to ne bi bilo jasno?

— A da li misliš da se ma u čemu razlikuju od slepca oni koji zaista nemaju nikakvo znanje o biću svake stvari, i koji u dušama nemaju jasan uzor, te nisu u stanju da na to gledaju, kao što to čine slikari, kao na najčistiju istinu kako bi sve svodili na nju i posmatrali je što tačnije

d mogu, i kako bi mogli ustanoviti i ovdašnje zakone o lepom, pravičnom i dobrom, gde god je to potrebno, a da, u isto vreme, sačuvaju i zadrže one koji već postoje?

— Zevsa mi — reče on — takvi ljudi se ne razlikuju mnogo od slepaca.

— Hoćemo li, onda, više voleti da za čuvare postavimo njih ili one koji o onome što jeste saznaju sve, a pri tom u iskustvu, vežbi i u bilo kom delu vrline ne izostaju iza njih.

— Čudno bi bilo uzeti one, ako ovi ni u čemu ne izostaju iza njih, jer je ona jedna sposobnost njihova najveća prednost.[2]

485 — Da li je potrebno da objasnimo i to kako je moguće da oni u isto vreme imaju i jedne i druge osobine.

— Svakako.

— Onda, kako smo već u samom početku ove rasprave rekli,[3] treba najpre da shvatimo njihovu prirodu. Ako se u ovome budemo složili, mislim da ćemo se složiti i u tome da su oni u stanju da u isto vreme imaju obe ove osobine i da upravo oni i niko drugi moraju biti vođe države.

— Kako to?

II. — Mi smo se, dakle, složili u tome kako je prirodna osobina filozofa da uvek žude za saznanjem onoga
b što je večito i da njih ne uznemirava nastajanje i propadanje.

— Jesmo.

Složili smo se i u tome — rekoh — da oni za tim znanjem teže u potpunosti i da svojevoljno ne propuštaju nijedan manji ili veći, vredniji ili manje vredan njegov deo,[4] kao što smo rekli da to čine slavoljubivi i zaljubljeni ljudi.

— Tako je.

— Razmisli sada, posle svega ovoga, da li oni, ako treba da budu onakvi kao što smo rekli, pored svega toga
c moraju da imaju još i ovu sposobnost.

— Koju?

— Da ne lažu i da nikako ne trpe laž, nego da je mrze, a da vole istinu.

— Verovatno — reče on.

— Nije to samo verovatno, dragi moj, već je i neminovno da svako ako po prirodi nešto voli, voli i sve ono što je srodno sa predmetom njegove ljubavi i sa onim što mu pripada.

— Ispravno.

— A možeš li da nađeš nešto što bi sa mudrošću bilo povezano tešnje nego istina?

— To ne bih mogao — reče on.

— Može li, međutim, ista priroda da voli i mudrost
d i laž?[5]

— Nikako.

— Prema tome, onaj ko je zaista željan nauke, mora još od rane mladosti da teži najviše za istinom.

— Svakako.

— Ali mi znamo da ako su kod nekog veoma razvijeni prohtevi za jednim, onda su oni slabiji za drugim stvarima, kao kad se reka odvede na drugu stranu.

— Razume se.

— Kod onoga, dakle, kome su želje potekle prema nauci i za sličnim stvarima, sve je, mislim, upućeno samo na duševne radosti, a telesne naslade njega ne pri-
e vlače ako je zaista pravi a ne samo nabeđeni filozof.

— Tako mora da bude.

— Takav je čovek svakako umeren i ne žudi za novcem, jer više dolikuje nekom drugom nego njemu da teži za onim što je u vezi sa izdacima i težnjom za novcem.

— Tako je.

486 — Ako želiš da razlikuješ filozofsku od nefilozofske prirode onda moraš paziti još i na ovo.

— Na šta?

— Da ti ne ostane prikrivena poneka crta ropskog duha. Briga za sitnicu je u najvećoj suprotnosti sa dušom koja uvek teži za celinom i potpunošću, i za božjim i za ljudskim.

— To je sasvim tačno.

— A zar misliš da onaj veliki duh, onaj koji živi u posmatranju svih vremena i svega bića, može verovati da je ljudski život nešto veliko?

— Ne može.

b — Takav čovek, dakle, neće ni smrt smatrati za nešto strašno?

— Neće.

— Izgleda, dakle, da plašljiva i ropska priroda ne bi mogla imati udela u pravoj filozofiji?

— Mislim da ne bi.

— Hajdemo dalje! Da U bi sređen (kosmdos) čovek koji nije ni gramžljiv, ni ropskog duha, ni hvalisavac, ni plašljivac mogao postati težak ili nepravičan?

— To bi bilo nemoguće.

— Ako, dakle, želiš da ispitaš koja je duša filozofska a koja nije, moraćeš još od rane mladosti gledati da li je ona pravična i blaga, ili nepodnošljiva i surova.

— Svakako.

c — Mislim da nećeš ni ovo zanemariti.

— Šta to?

— Da li ona uči lako ili teško. Ili, možda, misliš da će neko onako kako treba voleti svoj posao ako ga obavlja s mukom i ako u njemu jedva nešto malo postigne?

— Ne, toga neće biti.

— A šta će biti ako neko ne zapamti ništa od onoga što nauči, jer je sasvim zaboravan! Zar takav čovek ne bi bio potpuna neznalica?

— Kako da ne bi bio?

— Ako se, dakle, bude uvek uzalud trudio, zar ti se ne čini da će na kraju morati doći do toga da mrzi sebe i takav posao?

— Svakako će doći do toga.

d — Prema tome, nikad nećemo zaboravnu dušu priznati za dovoljno filozofsku, nego ćemo tražiti da ona ima i dobro pamćenje.

— Svakako.

— I doista ne bismo mogli reći da sklonost neobrazovane (amousos) i nedostojne (ashemon) prirode vodi nečem drugom osim nesrazmeri (ametria).

— Sigurno.

— Šta misliš? Da li je istina srodna nesrazmeri ili srazmeri (emmetria)?

— Srazmeri.

— Onda ćemo u dodatku ostalim našim zahtevima tražiti duh koji je po prirodi srazmeran (emmetros) i mio (eiiharis), kojeg će urođena sklonost lako voditi prema ideji svakog bića.

— Sigurno.

e — No možda ti se čini da neka od nabrojanih osobina nije nužna za dušu koja hoće da postigne potpuno i savršeno razumevanje bića, i da nabrojane osobine nisu kako treba usklađene jedna s drugom?

487 — Ne, sve su one u najvećoj meri nužne.

— Da li je moguće naći nekog ko bi kudio takvo poslovanje, koje ne bi mogao obavljati niko drugi osim onog ko bi po prirodi bio obdaren dobrim pamćenjem,

sposobnošću za dobro razumevanje i učenje, plemenitim karakterom, prijatnošću, prijateljstvom i srodnošću sa istinom, pravičnošću, hrabrošću i umerenošću?

— Čak ni Momos[6] ne bi mogao tako nešto pokuditi — reče on.

— Zar onda ne bi državu poverio jedino takvim ljudima kad oni posle vaspitanja i odgovarajućeg doba starosti postanu za to sasvim sposobni?

b III. Tada Adeimant[7] reče:

— O Sokrate, na ovo ti niko ne bi mogao staviti prigovor. Ali slušaooima se uvek tako dešava kad govoriš kao sada. Oni misle da ih ti, zato što nisu dovoljno uvežbani da pitaju i odgovaraju, kod svakog pitanja pomalo zavodiš, a kad se te sitnice skupe, onda se na kraju rasprave pojavi neka velika greška i protivnost onome što je pre toga rečeno i, kao što dobri igrači pri kocki najzad uhvate slabije igrače tako da ovi više ne mogu ni da maknu svoje figure, tako i oni misle da su u toj igri kockama
c zatvoreni tako da na kraju ne mogu više ništa da kažu u toj kocki koja se igra recima a ne kamenčićima. To ništa ne mari kad je u pitanju istina. Ali ja govorim u vezi sa sadašnjim slučajem. Neko bi ti zaista mogao reći kako nije u stanju da recima odgovori na svako tvoje pitanje, ali kako u stvari vidi da su mnogi od njih koji su počeli u mladosti da se bave filozofijom, i koji se njome nisu ba-
d vili samo da bi postigli obrazovanje, postali sasvim neobični, da ne kažem pokvareni ljudi, a da su najsposobniji od njih, baveći se poslom koji ti hvališ, postali sasvim nekorisni za državu.[8]

Kad to čuh, rekoh.

— Misliš li da lažu oni koji tako govore?

— Ne znam — reče on — ali bih rado čuo tvoje mišljenje.

— Čućeš onda to da mi izgleda kako oni govore istinu.

e — Pa kako onda možeš tvrditi da se države neće osloboditi zala sve dok u njima ne zavladaju filozofi, kad smo se složili da su oni nekorisni za države?

— Postavljaš pitanje — rekoh — koje zahteva da mu se odgovori poređenjem.

— Ali, mislim da nije tvoj običaj da govoriš u poređenjima![9]

IV. — Dobro — rekoh — pošto si me primorao da
488 dam dokaz koji je tako težak, ti mi se još i rugaš. Čuj,

dakle, poređenje ne bi li još bolje uvideo koliko sam slab u tome. Odnos onih najsposobnijih prema državi je tako težak da inače ne postoji nešto posebno što bi bilo tome slično, nego ako želimo da branimo ove ljude, onda moramo iz više stvari sastaviti jednu, kao što slikari slikaju jarca koji je ujedno i koza, i slična čudovišta. Zamisli da se na većem broju lađa, ili na jednoj, desi ovako nešto:
b vlasnik broda je veći i snažniji od svih drugih na lađi, ali je nagluv, i kratkovid, a njegovo znanje o pomorskim stvarima je isto tako oskudno. Mornari se svađaju oko toga ko će upravljati brodom, misleći da svaki mora upravljati. Niko od njih, međutim, nikad nije učio krmanošku veštinu, niti može kazati ko mu je u tome bio učitelj, ni vreme kada je učio, a osim toga tvrde da se ona uopšte ne može naučiti i spremni su da rastrgnu onog ko
c bi rekao da se to može.[10] Oni neprestano navaljuju na brodovlasnika molbama i čine sve da bi im on prepustio krmu. Ako se ponekad desi da neko u tome uspe, onda ga drugi ubijaju ili izbacuju iz lađe.[11] A kad im pođe za rukom da čestitog brodovlasnika savladaju bilo mandragorom, ili vinom, ili nekim drugim sredstvom, onda zagospodare brodom, raspolažu njime, piju i goste se, a
d plove onako kako se od takvih ljudi može i očekivati. Pored toga, svakog onog ko je bio okretan te im, kad je trebalo brodovlasnika ili nagovoriti ili primorati, pomogao da se dočepaju vlasti, hvale da je mornar i krmanoš i da se razume u pomorske stvari, a sve druge kore kao nesposobne. Pri tome ne znaju ni toliko da pravi krmanoš, ako zaista hoće da bude dobar upravljač broda, mora proučavati i vreme i godišnja doba, i nebo i zvezde, i vetrove i sve ono što spada u njegovu veštinu. Oni uopšte ne mi-
e sle da su za izučavanje veštine krmarenja i raspoznavanja vremena, i pored svih veština, potrebna i sredstva da se do toga dođe. Kad bi se tako nešto desilo na brodovima, zar ti se ne čini da će na takvim lađama pravog krmanoša
489 mornari nazivati zvezdočacem i brbljivcem i da će govoriti kako je on za njih neupotrebljiv?[12]

— Svakako — reče Adeimant.

— Mislim da razumeš šta hoću da kažem, i da nije potrebno da ti ovo poređenje tumačim da bi mogao videti kako ono liči na odnos država prema pravim filozofima.

— Svakako, razumem.

— Ako se, dakle, neko čudi što filozofi ne uživaju počasti u državi, onda mu najpre protumači smisao ove slike i pokušaj da ga ubediš kako bi bilo još mnogo čud-
b nije kad bi oni uživali počasti.

— Dobpo, poučiću ga.

— I reci mu da govori istinu kad kaže da su najsposobniji među filozofima mnogim ljudima sasvim nepotrebni. Ali krivica za tu njihovu neupotrebljivost pripisaće se onima koji ne umeju da ih upotrebe, dakle nesposobnim. Jer nije prirodno da krmanoš moli mornare da ih vodi, niti da „mudri idu na vrata bogataša",[13] a onaj ko je to rekao bio je lažljivac. A stvarno treba da bude ovako: ko je bolestan, pa bilo da je siromašan ili bogat,
c mora ići na vrata lekaru i svaki onaj kome je potrebno vodstvo treba da ide na vrata onog ko može da ga vodi, a ne da vladalac, ako on zaista nešto vredi, moli podanike za dozvolu da njima vlada. Tako i ti nećeš pogrešiti ako sadašnje političke vođe porediš sa mornarima koje smo maločas pomenuli, a one druge sa pravim krmanošima koje su oni nazivali suvišnim, brbljivim i zvezdočacima.

— Sasvim tačno.

— Zbog svega ovoga i u ovakvim prilikama nije, dakle, lako da taj najviši poziv hvale oni koji se bave ne-
d čim suprotnim. Ali najviše i najjače kleveću filozofiju baš oni koji tvrde da se njome bave; i na koje onaj ko kleveće filozofiju cilja kad tvrdi kako je najveći deo filozofa potpuno iskvaren i kako su ti najsposobniji ljudi neupotrebljivi, čime si rekao istinu koju sam i ja potvrdio. Zar nije tako?

— Jeste.

V. — Tako smo, dakle, ispitali zašto sposobne ljude smatramo neupotrebljivim?

— Jesmo.

— Hoćeš li, onda, da posle ovoga vidimo i zašto se najveći deo ovih ljudi vremenom iskvari i da, ako je to
e moguće, dokažemo kako tome nikako nije kriva filozofija?

— Hoću, svakako.

— Onda čujmo i govorimo dalje sećajući se onoga čime smo započeli kad smo utvrdili kakva treba da bude priroda savršenog čoveka.[14] Njega je, ako se sećaš, najpre
490 vodila istina, za kojom on svuda i na svaki način mora da ide, ako nije bukač i ako ima bilo kakve veze sa filozofijom.

— Zaista smo tako rekli.

— A zar već samo to nije sušta suprotnost mnenju koje danas ljudi imaju o njemu?

— Jeste.

— Zar onda, braneći ga, nećemo postupiti dobro ako kažemo da je onaj ko je željan znanja (philomathes),
b prirodno sklon da se bori za *ono što jest* (to on), a ne da ostaje pri onim mnogim pojedinim stvarima za koje se samo pomišlja da jesu? Reći ćemo da on ne ostaje pri tome, nego ide napred, ne slabeći svoj napor i ne odbacujući svoju žudnju (eros), sve dok prirodu onog, što svaka stvar po sebi jest, svojom dušom ne shvati i u njoj kao takvoj sudeluje kao u onom što je njoj srodno. Postižući tako bliskost i združenost sa *stvarnim bićem* (to on ontos), istovremeno postiže da se rodi um (nous) i istina, dospeva do saznanja, istinskog življenja i uzdizanja, pa će tek tada njegov bol prestati, nikako pre.[15]

— To bi doista bila odbrana koja najviše odgovara samoj stvari — reče on.

— Ali kako? Da li on treba da voli laž, ili naprotiv, da je mrzi?
c — Da je mrzi.

— Ako predvodi istina, mislim da nećemo reći kako nju prati skup poroka.

— Kako bismo to mogli reći?

— Naprotiv, prati je zdrava i pravična ćud, kojoj se pridružilo i samosavlađivanje ili umerenost.

— Tako je — odgovori on.

— A zašto da opet iz početka postavljamo sve ostale vrline flozofa! Ti se svakako sećaš da njima pripadaju hrabrost, velikodušnost, sposobnost učenja, pamćenje. Tu si me prekinuo[16] i rekao da se sa ovim svako mora složiti,
d ali da će, ako se ne pridržava samo reci, nego posmatra ljude o kojima je govor, ipak morati reći kako među njima vidi i neke koji su neupotrebljivi, a vrlo mnogo sasvim pokvarenih. Zatim smo, tražeći razlog toj kleveti, došli do ovog pitanja zašto su mnogi ljudi koji se bave filozofijom rđavi. Zato smo ponovo uzeli u pretres prirodu pravih filozofa i odredili je, jer je to bilo potrebno.
e — Tako je — reče on.

VI. — Sada moramo razmotriti zašto u najvećem broju slučajeva ljudi sa takvim prirodnim sposobnostima propadaju, i zašto samo jedna manjina, koju onda ne zovu pokvarenom nego samo suvišnom, može da tome

umakne. Posle toga moramo videti kako podražavaju oso-
491 bine filozofa drugi ljudi koji se, premda im to ne dolikuje i premda tome nisu dorasli, guraju u njihov visoki poziv. Oni često greše i zbog njih je filozofija, kako si ti pomenuo, svuda i kod svih ljudi na rđavom glasu.

— Kako to misliš da oni propadaju?

— Pokušaću da ti to objasnim — rekoh — ako samo budem mogao. Mislim da će se svi složiti sa nama u tome da je takva priroda koja ima sve uslove, koje smo sada
b postavili, da bude potpuno filozofska, veoma retka kod ljudi i da je nesvakodnevna. Zar ti ne misliš tako?

— Svakako.

— A sad pogledaj kakve sve i kolike opasnosti prete ovom malom broju ljudi.

— Koje su te opasnosti?

— Najčudnije je to što i svaka od onih sposobnosti koju smo kod takve jedne prirode hvalili, može pokvariti dušu (koja tu sposobnost ima) i odvući je od filozofije. Tu mislim na hrabrost i samosavlađivanje ili umerenost i na ostale vrline koje smo pomenuli.

— To je doista čudno — reče on.

c — Štaviše — nastavih ja — osim ovoga, kvare i odvlače i sva takozvana dobra: lepota, bogatstvo, telesna snaga, uticajna rodbina u državi i sve što sa tim ima veze. Ti otprilike već znaš na šta ja ciljam.

— Znam — reče on — ali bih voleo da saznam još tačnije to što ti kažeš.

— Onda posmatraj stvari u celini i biće ti jasno, a neće ti izgledati neobično ono što sam ranije o tome govorio.

— Kako to misliš?

d — Mi znamo — rekoh — da svako seme ili zametak, bilo da je od biljaka ili od životinja, ukoliko je jače utoliko više zaostaje, ako nema odgovarajuću hranu, vreme i mesto. Zlo se više suprotstavlja dobru nego onome što više nije dobro.

— Svakako.

— Mislim da je sasvim razumljivo kako najplemenitija priroda teže podnosi hranu koja joj ne odgovara, nego što je to slučaj sa prostijom.

— Tako je.

e — Onda ćemo, o Adeimante, i za duše reći da najplemenitije od njih postaju naročito rđave ako prime rđavo vaspitanje. Ili ti možda misliš da velika zločinstva

i krajnja pokvarenost dolaze od proste, a ne od bogate ali vaspitanjem pokvarene prirode, jer slaba priroda nikada ne može stvoriti nešto veliko ni u dobru ni u zlu.

— U pravu si.

492 — Zato mislim da će se priroda koju smo pripisali filozofu morati razviti i dostići svaku vrlinu, samo ako dobije prikladno obrazovanje. Ako, pak, nije posejana ili zasađena i ako se ne gaji na pravom tlu, razviće se u pravu suprotnost, ako joj slučajno ne pomogne neko božanstvo. Ili se i ti slažeš sa mnogima, koji misle da su neke mladiće pokvarili sofisti, i da ih kvare nekoliko njih, privatnih ljudi? I o tome treba govoriti. A zar oni koji to
b govore nisu najveći sofisti, koji znaju da sve, i mlade i stare, i ljude i žene vaspitaju onako kako žele i da od njih naprave ono što žele?[17]

— A kada to čine?

— Kad sede zajedno sakupljeni u velikim gomilama, u narodnim skupštinama, u sudnicama, u pozorištu ili taboru ili na drugim zajedničkim sastancima i uz veliku larmu sad kude ono što se kaže ili učini, sad opet preterano hvale jedno ili drugo, uz viku i pljeskanje tako da još stene i mesto na kojem sede odjekuju i dvostruko pojačavaju i kuđenje i hvaljenje. Šta misliš kako je tada
c mladom čoveku? Kakvo treba da bude vaspitanje svakog pojedinog od njih da bi se moglo odupreti talasu kuđenja ili odobravanja da ga ne odnese i da ga ne otplavi reka onamo kud teče, i tako da svaki od njih ne kaže, kao i ovi, za istu stvar da je lepa ili ružna, da ne radi to isto što i oni, i da ne bude isti kao što su oni?[18]

d — Tako mora da bude, o Sokrate?

VII. — A ipak — rekoh — ono najjače „mora" još nismo pomenuli.

— Koje? — upita on.

— Ono koje ovakvi vaspitači i sofisti čine delom ako reč nije dovoljna. Ili ti možda ne znaš da onoga ko ih ne sluša kažnjavaju gubitkom građanskih prava, ili novčano, ili smrću?[19]

— Još kako dobro to znam!

— Pa šta misliš? Koji sofist, ili kakvi govori pojedinaca bi se mogli boriti protiv ovih?

e — Nikakvi — mislim.

— Imaš pravo — rekoh — a i sam pokušaj bi bio velika glupost. Jer niti se danas dešava niti se ikad de-

silo, a neće se ni desiti, prijatelju, da njih pobedi čovek drugojačijeg karaktera, nego ko je vaspitan na način suprotan ovome koji. ovi ljudi traže, a božanstvo ćemo, kako kaže poslovica, izdvojiti iz našeg govora.[20] Treba, naime, dobro znati: šta je to što se u sadašnjem stanju država
493 još održalo i još postoji, kako to treba da bude, i onda ćeš s pravom reći da je sve to sačuvao bog.

— Tako i ja mislim.

— A pored toga — rekoh — treba da veruješ još i ovo.

— Šta?

— Da niko od onih pojedinaca, koji poučavaju za novac i koje oni[21] nazivaju sofistima i smatraju za svoje takmace, ne uče ništa drugo nego ono što misli svetina koja to mišljenje ispoljava na svojim skupovima, i da to smatraju mudrošću.[22] To je kao kad bi neko hteo da odgoji veliku i jaku zver,[23] pa bi proučavao njene ćudi i
b strasti, kako joj treba prići, kako je dodirnuti kad je najviše divlja a kako kad je najpitomija i zašto je takva, pa bi naučio i njene glasove i glasove kojima je neko drugi, ako ih zna, može pripitomiti ili ι-azbesneti. I kad sve to, u društvu sa njom i tokom vremena, nauči, onda to nazove mudrošću, stvori od toga neki sistem i postane učitelj, ne znajući stvarno ništa o tome šta je u ovim
c mišljenjima ili strastima lepo ili ružno, dobro ili zlo, pravično ili nepravično, pa svemu tome daje imena prema mnenjima one velike životinje, nazivajući dobrim ono što nju raduje, a zlim ono što nju ljuti. Nemajući nikakvog drugog merila za to, on će ono što se nameće kao potrebno nazvati pravičnim i lepim, budući da nikada nije zapazio kako je velika razlika u prirodi između onoga što je potrebno i onoga što je dobro, te budući nesposoban da to i drugima pokaže. Zar se tebi, tako ti Zevsa, takav čovek ne čini čudnim vaspitačem?

— Naravno — reče on.

— A zar misliš da se čovek koji smatra da je mu-
d drost paziti na ćudi i strasti velike i raznolike gomile, na ono što se njoj dopada a šta ne, pa bilo da je u pitanju slikarstvo, muzika ili politika, razlikuje od ovoga? Jer, ako čovek koji se upušta sa takvim ljudima preda neku svoju pesničku tvorevinu ili kakvo umetničko ili političko delo da ga oni prosuđuju, i tako dopusti svetini da više nego što je to potrebno zagospodari njime, on zapada u takozvano Diomedovo primoravanje.[24] tj. mora da radi

ono što ta svetina hoće. A da li si ikada čuo neko opravdanje za to koje ne bi bilo smešno, a koje bi tvrdilo da je to zaista dobro i lepo?

e — Mislim da ga nikad neću ni čuti — odgovori ovaj.

VIII. — Razmisli o svemu tome i seti se još i ovoga: da li će svetina moći primiti i shvatiti samu lepotu, a ne
494 mnoge lepe stvari, ili bilo koju stvar po sebi, a ne mnoge pojedine stvari?

— Nikako neće moći.

— Znači da je nemoguće da svetina bude ljubitelj mudrosti?

— Nemoguće je.

— I da oni koji se bave filozofijom moraju trpeti njene prekore?

— Moraju.

— I isto tako prekore onih pojedinaca sofista koji se druže sa svetinom i žele da joj se dopadnu?

— Očigledno.

— Pa gde onda, u takvim uslovima, vidiš mogućnost da se filozofska priroda spase, da ostane verna svome pozivu i da postigne svoj cilj? Ali razmišljaj u vezi
b sa prethodnim recima, jer smo se već složili u tome da toj prirodi pripadaju i sposobnost učenja i pamćenje, hrabrost i velikodušnost.

— Da.

— Je li onda istina da će ovakav čovek još kao dete biti prvi medu svima, naročito još ako mu je i telo isto rođeno kao i duša?

— Jeste.

— Mislim da će, kad on odraste, i rođaci i građani hteti da ga upotrebe za svoje poslove.

— Kako da ne?

c — Oni će ga, dakle, pokorno moliti i poštovaće ga, jer će već unapred računati i laskati njegovoj budućoj moći.

— Tako se često i dešava.

— Pa šta misliš — zapitah ga ja — hoće li se takav čovek među takvim ljudima truditi da radi nešto naročito, pogotovo ako je slučajno pripadnik neke velike države i u njoj bogat i plemenita roda, a uz to i lep i visok? Neće li ga prazne želje potpuno obuzeti i neće li smatrati da je dovoljno sposoban da upravlja i poslovima Helena i poslovima varvara? I neće li ispunjen svojim stavom i

d praznom ohološću i uobraženjem bez uma samoga sebe uzdići visoko?

— Razume se da hoće.

— Pretpostavimo sada da takvom čoveku neko mirno pristupi i kaže mu istinu da u njemu nema uma, iako mu je um veoma potreban, te da ga može steći samo ako mu bude služio kao rob, misliš li da će ovome — budući da je već prisvojio toliko rđavog — biti lako da to čuje?

— Mnogo bi toga bilo potrebno — reče on.

— No ako se ipak nađe jedan koji bi se, zbog svoje
e prirodne obdarenosti i sklonosti da posluša reci valjanog saveta, dao nagovoriti da pristupi filozofiji, šta misliš, šta će uraditi oni koji će pomisliti da su time izgubili koristi koje su imali od druženja s njim? Neće li oni i recima i delom učiniti sve da on taj savet ne posluša? I zar se neće istovremeno ustremiti na savetnika i nastojati da ga onemoguće svim sredstvima, privatnim intrigama i javnim sudskim progonima?

495 — Oni će to sigurno uraditi.

— Je li onda moguće da takav čovek filozofira?

— Uopšte nije moguće.

IX. — Sada, dakle, vidiš da smo imali puno pravo kad smo rekli da su i same osobine filozofove prirode na neki način krive ako on otpadne od svog pravog poziva i ako dobije rđav odgoj, a potom krivac su i takozvana dobra: bogatstvo i slične potrebe.

— Zaista smo imali puno pravo.

— To su, dakle, dragi moj, opasnosti i uzroci pro-
b padanja koji pogađaju najbolju prirodu, onu koja je stvorena za najviše zadatke. A takva priroda je i inače, kako smo rekli, retka. Od ovakvih ljudi postaju oni zločinci koji čine najveća zla i državama i pojedincima, a čine i dobročinstva, ako ih neko povede takvim putem. Sićušna priroda, međutim, nikad ne stvara nešto veliko, ni velikog pojedinca, ni veliku državu.

— To je savršena istina.

— Ako, dakle, od filozofije otpadnu ljudi kojima ona najviše dolikuje, i ako je oni ostave usamljenu i bez
c pristalica, onda će oni sami živeti životom nedostojnim i lažnim, a filozofiji će kao udovici i onome ko je bez rođaka prići drugi, nedostojni nje, okaljaće je, izneti na rđav glas, grditi i prekorevati i biće tako kao što ti kažem: da od ljCfdi koji se njome bave, jedni ne vrede ništa, a drugi samo donose mnoga zla.

— Tako se i govori, zaista.

— I s pravom se tako govori — rekoh. — Kad drugi čovečuljci vide da je ovo mesto prazno a puno lepih reci i visokih počasti, onda oni, kao zatvorenici koji trče iz
d zatvora u hramove, pojure radosno sa svojih poslova ka filozofiji, i to čine naročito oni koji su u svojoj veštini najbolji. Jer filozofija ipak, iako se sa njom sve to dešava, sadrži više dostojanstva nego sve ostale veštine, a za tim dostojanstvom teže mnogi ljudi nesavršene prirode; njima su njihove veštine i bavljenje grubim poslovima upro-
e pastili tela i slomili im dušu, a niski poslovi su ih potpuno istrošili. Nije li to neminovno?

— Svakako.

— Zar ti misliš — nastavih ja — da oni izgledaju drukčije nego ćelav i malog rasta kovač, koji je zaradio novac i koji je nedavno oslobođen iz zatvora, pa se okupao u kupatilu, obukao novo odelo, spremio se kao mladoženja i pošao da se venča s kćeri svoga gospodara zato što je ona siromašna i usamljena?

496 — Nema baš mnogo razlike među njima — odgovori on.

— Šta će onda ovi ljudi rađati? Zar neće kopilad i slabu decu?

— Sigurno.

— Hajdemo dalje. Šta ćemo reći ako se filozofiji približe i venčaju se sa njom ljudi nedostojni obrazovanja? Kakve će mfsli i mnenja oni roditi? Zar to neće biti ono što zaista treba nazvati sofizmom, što nije ispravno i nema nikakve veze s pravim razumevanjem?

— Biće tako, zaista.

X. — Preostao je, dakle, sasvim mali broj ljudi,
b Adeimante, koji su dostojni da se druže s filozofijom; to su ili one naravi koje su plemenita roda i dobro vaspitane, koje je pogodila neprilika progonstva, pa su po svojoj prirodi ostali verni filozofiji, jer tamo nije bilo onih koji bi ih mogli iskvariti; ili se moglo desiti da se u nekoj maloj državi rodi neka velika duša, koja s visine i sa prezrenjem gleda na političke stvari; a retko bi kad prišao filozofiji kakav čestit čovek iz drugog umenja, koje bi opravdano prezreo. Nekoga bi pak mogla u tome spre-
c čiti uzda koja je sprečila našeg družbenika Teaga[25]; jer, u njega je sve bilo udešeno tako da ga odvrati od filozo-

fije, ali ga je njegovo bolešljivo telo nagonilo da se mane politike i da se vraća filozofiji. O sebi samom, o demonskom znamenju koje sam primao, ne treba da govorim; jer, mislim, da se tako nešto događalo ili tek ponekom ili nikome.[26] A oni koji su pripadali tom malom broju i okusili kako je prijatno i blaženo posedovati filozofiju, dospeli su do valjanog uviđanja mahnitosti svetine, te shvatili da niko ništa ne radi zdravo u poslovima države i da
d nema saveznika s kojim bi iko mogao ići pravdi u pomoć, i time osigurati i sopstveni spas. Štaviše, oni liče na čoveka koji je upao među divlje zveri, pa budući da neće zajedno s njima da čini nepravdu, a nije u stanju da se tim divljim zverima sam odupre, propada i postaje suvišan i sebi i ostalima još pre nego što je koristio bilo državi, bilo svojim prijateljima. A onaj ko je o svemu tome dobro razmislio, pa živi u miru i radi svoj posao, postupa kao čovek koji kad vetar uzvitla prašinu i oblake staje ispod nekog malog zida; on posmatra kako se drugi nezakonito zasićuju, zadovoljan je ako ovaj život može da proživi nekako neokaljan nepravdom i bezbožnim de-
e lima, a kad dođe vreme da ga napusti, on kreće na put s lepom nadom, radostan i raspoložen.[27]

497 — Ali on, u tom slučaju, odlazi postigavši stvar koja nije najmanja.

— A ni najveća — rekoh — i to samo zato što nije našao uzornu državu. U jednoj uzornoj državi bi i on sam više napredovao i svojim bi blagostanjem doprineo blagostanju zajednice.

XI. — Ako nemaš ništa više da dodaš, mislim da smo o tome zašto je filozofija stekla rđav glas i da ga je stekla nepravično dosta govorili.

— Nemam šta da dodam tome — reče on. — Ali koja od sadašnjih država, po tvome mišljenju, odgovara filozofiji?

b — Nijedna — odgovorih. — Štaviše, ja i zameram to što nijedno od sadašnjih uređenja nije dostojno filozofskoj prirodi. Stoga se ona i okreće i menja, i, kao što seme posejano u zemlju koja mu ne odgovara gubi svoju snagu i teži da se prilagodi uslovima u toj zemlji, i tako gubi svoju moć i menja svoj karakter. A ako pronađe najbolju državu kao što je i ona sama najbolja, onda će po-
c kazati da je zaista božanska, a da su ostale kako po prirodi tako i u poslovima ljudske. Jasno je da ćeš posle svega zapitati koje je to državno uređenje.

— Nisi pogodio — reče on. — Nisam hteo da pitam to, nego da li je to ona država koju smo mi, gradeći je, opisali, ili neka druga.

— Nikakva druga — rekoh — nego upravo ova. I rekli smo još tada kako u državi uvek mora postojati neki uzor, onaj isti koji je provejavao i tobom kad si kao
d zakonodavac izdavao zakone.

— To smo rekli, naravno.

— Ali iz straha od vaših prigovora nismo to dovoljno objasnili — rekoh — jer ste govorili kako je ovo dokazivanje dugo i teško. A ono što nam još predstoji, nije baš tako lako preći.

— Pa šta je to?

— To je način na koji se država zanima sa filozofijom da ne bi propala. Sve što je veliko, nestalno je i još se kaže: što je lepo, to je zaista i teško.

e — Ali dok to ne postane jasno, ne treba da završimo svoje dokazivanje.

— Ne zato što, možda, nemam volje, nego zato što ne mogu. A da sam spreman to ćeš odmah videti. Gledaj kako spremno i hrabro želim da govorim: država treba da se bavi filozofijom na način suprotan dosadašnjem.

— Kako to?

— Sada su — rekoh — oni što se filozofijom bave
498 mladići, upravo izašli iz dečaštva, koji u onom međuvremenu, dok se još nisu počeli baviti vođenjem domaćinstva i sticanjem novca, pristupaju njenom najtežem delu — najtežim delom zovem ono o govorima[28] — pa se ubrzo i od toga udaljuju, misleći da su od sebe načinili najveće filozofe. Kasnije, ako ih ko pozove da slušaju rasprave drugih, oni već to uzimaju za veliku stvar, jer se, pored ostalog, i time bave. A kad ostare, njihovo se svetio s malim izuzecima, gasi — i to potpunije od Heraklitovog
b sunca,[29] koje se inače uvek ponovo pali.

— A kako bi trebalo da bude? — zapita on.

— Sasvim suprotno tome: dok su mladići i dečaci, treba da stiču ono obrazovanje koje odgovara mladićima i dečacima, tj. da se kako treba brinu o svom telu dok ovo raste i postaje muževno, jer će tako steći osnovu za filozofiju. Kad se već odmakne u godinama, kad duša počne da stiče svoju zrelost, tada se treba više posvetiti
c njenim vežbanjima. A kad počnu da gube snagu, te postanu neaktivni u političkim i vojnim dužnostima, tada se tek za njih otvara široko polje znanja kojem se mogu

posvetiti ne radeći ništa dingo, osim uzgredno — ukoliko, razume se, hoće da žive srećno i da, posle smrti, život koji su proživeli nastave dostojnom sudbinom na onom svetu.

XII. — Ti zaista govoriš spremno, o Sokrate — reče on — ali ja mislim da će mnogi od slušalaca, počev od Trasimaha, istupiti protiv tebe još spremnije jer ti ne veruju.

— Nemoj zavađati nas dvojicu, mene i Trasimaha,
d jer smo se tek sprijateljili, a ni ranije nismo bili neprijatelji. Nećemo propustiti nijedan pokušaj da i njega i ostale ili ubedimo, ili im pružimo nešto što će im biti od koristi za onaj život kad se budu ponovo rodili[30] i ponovo se namerili na takve razgovore.

— Govoriš zaista o nekom kratkom vremenu!

— Ništa to nije u poređenju sa celokupnim vremenom (večnošću). A to što se mnogi ne daju ubediti našim recima, nije nikakvo čudo. Oni još nikada nisu videli
c da se obistinilo ono o čemu sad govorimo, nego su samo čuli nekoliko fraza koje su na veštački način dovedene u sklad, ali se, međutim, u stvarnosti nisu obistinile, tj. oni nikad nisu videli ni jednog čoveka ni više njih koji bi i
499 delom i recima bio sušto i savršeno oličenje vrline, a koji bi vladao u nekoj drugoj takvoj državi. Ili možda misliš da jesu?

— Ne, nikako.

— Pa nisu dovoljno slušali ni lepe i slobodne reci, najbolji moj prijatelju, dakle one koje ozbiljno i sa svim naporima traže istinu radi saznanja. Naprotiv, slušali su samo uglađene i erističke rasprave koje i na sudu i na privatnim skupovima teže samo za spoljnim utiskom i prepirkom.

— Nisu — reče on.

— Zbog toga, dakle, i zato što smo to predviđali, mi
b snio sa strahom, doduše, ali prisiljeni istinom rekli[31] da nijedna država, nijedno uređenje i isto tako nijedan čovek neće biti savršen dok ti malobrojni nepokvareni filozofi koje sad nazivaju neupotrebljivim, želeli oni to ili ne, ne budu nekako sudbinom prinuđeni da se pobrinu o državi i da joj posluže, ili dok istinska ljubav prema
c pravoj filozofiji kao kakav božanski dah ne obuzme sinove onih koji sada vladaju i kraljuju,[32] ili same vladare. A ja ne vidim zašto jedan ili oba ova slučaja ne bi bila

moguća. Inače bi nam se s pravom podsmevali da se bavimo samo pobožnim željama. Zar nije tako?

— Tako je.

— Ako su, dakle, oni koji vrhune u filozofiji bili, u beskrajno dalekoj prošlosti, nekom nužnošću navedeni na to da se o državi brinu, ili to i sada čine u nekom varvarskom kraju, daleko izvan našeg pogleda, ili se to mora
d kasnije dogoditi — onda smo spremni da se govorom (to logo) borimo za to da državno uređenje koje smo opisali postoji, ili da je postojalo, ili da će postojati, kada ta Muza[33] državom ovlada. Doista nije nemoguće da se tako nešto dogodi, niti mi o nemogućem govorimo, iako smo saglasni u tome da je to teško.

— I meni se tako čini — reče on.

— Hoćeš li time da kažeš kako mnogima ne izgleda tako? — zapitah ja.

— Možda — odgovori on.

— O, blaženi čoveče — rekoh — nemoj da tako optu-
e žuješ mnoge ljude. Ako se sa njima ne budeš svađao, nego ih budeš savetovao, ako težnju za znanjem budeš branio od kleveta i ako budeš ukazivao na one koje ti nazivaš filozofima, ako budeš odredio njihovu prirodu i njihov posao da ne bi ljudi mislili kako ti govoriš o onim filozo-
500 fima na koje oni misle, onda će oni steći drukčije mišljenje. Ili, možda, misliš da će oni i pored toga ostati pri svome pogrešnom shvatanju i da će ga i dalje iskazivati? Zar misliš da se neko svađa sa čovekom koji nije svađalica, ili da zavidi čoveku koji sam nije zavidljiv i koji je bez zlobe i blag? Ja ću te preteći u odgovoru i reći ću da se tako teška priroda možda i može naći u malobrojnih, ali ne i u većine.

— I ja tako mislim.

b — Pa onda isto tako misliš i to da su tome što je veliki broj ljudi tako neraspoložen prema filozofiji krivi oni koji su nepozvani spolja jurnuli u nju i koji je sada u svojoj mržnji kleveću i neprestano govore o ljudima ono što filozofima ni najmanje ne dolikuje.

— Sasvim tako.

XIII. — Onaj ko je svoj duh zaista upravio prema onome što stvarno jest, nema vremena, o Adeimante, da
ζ spušta svoj pogled na ljudske stvari, da se bori sa njima i da se ispunjava zavišću i mržnjom, nego gleda i posmatra uređene stvari koje uvek ostaju iste, u kojima nema međusobnog pričinjavanja niti podnošenja nepravde, nego u

kojima vladaju samo red i razložnost (logos). To on podražava i sa tim se izjednačuje što najviše može. Ili možda misliš da se čovek može oduševljeno baviti nečim a da ga ne podražava?

— To je nemoguće.

— Filozof, dakle, koji se bavi onim što je božansko
d i uređeno, postaje i sam uređen i božanski, ukoliko je to čoveku moguće. A kleveta ima svugde mnogo.

— Svakako.

— Pa misliš li ti da će on građane rđavo učiti umerenosti ili samosavlađivanju, i pravičnosti, i vrlinama uopšte ako bude prinuđen da ne služi samo svome ličnom usavršavanju nego da se posveti i ostalim ljudima i da im, i pojedincu i celini, predaje svoje saznanje?

— Ne mislim.

— A kad svetina vidi da govorimo istinu o njemu,
e da li će se onda ljutiti na filozofe i zar nam neće verovati kad budemo govorili kako država ni na koji drugi način ne bi mogla biti srećna, osim kad bi je, ugledajući se na božanstvo, nacrtali slikari?

— Ako to bude osetila — odgovori on — onda se
501 neće ljutiti. Ali kako ti zamišljaš to slikanje države?

— Uzeli bi državu i ljudske naravi kao daščice za pisanje, pa bi ove najpre očistili, što nimalo nije lako. Po tome bi se oni, kao što već znaš, razlikovali od drugih reformatora. Jer, oni se ne bi hteli baviti ni pojedincem ni državom, niti bi ijedan zakon napisali pre nego što državu prime kao čistu, ili je sami takvom učine.

— I bili bi u pravu — reče.

— Pa bi onda posle toga ucrtali shemu (to schema) državnog uređenja?

— Dakako.

b — A radeći to, oni će, mislim, neprestano gledati na dve strane; na ono što je po prirodi pravično i lepo, razborito i tome slično, s jedne, i, s druge strane, na one osobine koje ljudi već imaju, pa će to spajati i mešati i stvoriti nešto slično čoveku, i pridržavaće se onoga za šta je Homer rekao da je u ljudima slično i jednako sa bogovima.[34]

— Tako je.

— Pri tom bi nešto izbrisali, a nešto opet uneli u sliku, dok ne bi, ukoliko je to moguće, načinili ljudsku
c narav takvom da bude bogovima draga.

— Pa tako bi nastala najlepša slika!

— Da li ćemo one za koje si kazao da svim silama idu protiv nas moći nekako ubediti da je taj slikar državnog uređenja[35] onaj filozof koga smo ranije pred njim hvalili? Da je to onaj zbog koga su se ljutili na nas što smo mu poverili državu! I hoće li se oni ublažiti kad budu to čuli?

— Ako su u stanju da sami sebe savladaju, onda će suditi mnogo blaže.

d — A kako bi se mogli tome suprotstaviti? Hoće li onda poricati da su filozofi ljubitelji *onoga što jeste* i istine?

— To bi doista bilo čudno — reče on.

— Ili će reći da njihova priroda, koju smo opisali, nije srodna s najboljim?

— I to ne.

— Pa šta onda? Zar ako je to uopšte nekome dato, neće baš ova priroda postati savršeno dobra i filozofska kad bude dobila odgovarajuće polje rada? Ili ćemo to možda pre moći reći za one prirode koje smo isključili?

e — Nikako.

— Hoće li se oni ljutiti ako kažemo da ni za državu ni za građane neće prestati zlo dokle god vlast u državi ne uzmu u svoje ruke filozofi, i da pre toga neće ni sama država moći da postoji onako kako je mi zamišljamo?

— Možda neće tako mnogo.

— Hećeš li mesto toga: „neće tako mnogo" da kažemo da smo ih potpuno smirili i ubedili. Oni će se složiti
502 sa nama, ako ne iz nekog drugog razloga, a ono zato što će ih biti stid.

— To svakako — reče on.

XIV. — Neka, dakle, jedni budu ubeđeni — rekoh — a drugi nćka se prepiru oko toga da li će potomci kraljeva i vladalaca po prirodi biti filozofi.

— Niko se neće prepirati.

— Može li neko, reći, ako takvi uopšte postanu, da ti potomci moraju bezuslovno propasti? Mi i sami priznajemo da je njima teško da se sačuvaju. Ali, može li neko
b da tvrdi kako se za sve vreme i od svih njih neće nijedan sačuvati?

— Ko bi to mogao tvrditi?

— Kad bi taj jedan imao u rukama poslušnu državu, bio bi — rekoh — i on sam dovoljan da ispuni sve ono što sad izgleda neverovatno.

— Tako je, i sam bi bio dovoljan.

— Jer kad bi on kao vladalac uveo zakone i uredio život građana onako kako smo rekli, onda bi svakako i sami građani hteli tako da rade — rekoh.

— Svakako.

— A da li bi bilo čudno i nemoguće da i drugi ljudi misle tako kao mi?

c — Mislim da ne bi.

— A da bi to kad bi se obistinilo bilo najbolje, to smo, mislim, već dovoljno objasnili?

— Zaista dovoljno.

— Zaključak, prema tome, glasi: za zakonodavstvo je najbolje to što smo rekli, ako samo može da se obistini; ono se, doduše, teško ostvaruje, ali zato ipak nije nemoguće.

— Da, to je zaključak.

XV. — Pošto smo najzad s mukom došli do toga, moramo reći i ono ostalo: kako, pomoću kojeg znanja i kakvim zanimanjima će ljudi postati spasioci države,[36]
d i u koje doba starosti imaju da se bave ovim ili onim predmetom?

— To svakako moramo pretresti.

— Ništa mi — rekoh — nije pomoglo što sam ranije bio ostavio po strani tešku raspravu o posedovanju žena i rađanju dece i postavljanju vladalaca, jer sam dobro znao kako je teško o tome postići savršenu istinu;
e no sada ništa manje nismo prisiljeni da o tome raspravljamo. Što se tiče pitanja o ženama i deci, njega smo već
503 dovršili; a o vladaocima moramo raspravljati kao da smo na početku. Rekli smo već, ako se sećaš, da se oni kad ih i u uživanju i u patnjama stavljamo na probu, moraju pokazati kao prijatelji države, i da pri tom nikada, ni u tegobama, ni u strahu ili bilo kakvom potresu ne smeju izneveriti svoje principe. Onoga koji to ne bi mogao, trebalo bi izdvojiti, a onoga koji bi iz svega toga izišao čist, kao u vatri isprobano zlato, trebalo bi postaviti za vladara i dati mu počasti i nagrade i u životu i posle smrti. Tako smo nešto, otprilike, kazali kad je razgovor skrenuo
b i izgubio se, bojeći se da dodirne pitanje koje nam predstoji.

— Istinu govoriš — reče on. — Sećam se.

— Onda sam se, o prijatelju, plašio da kažem to što se sada usuđujem reći. A sada neka bude to hrabro rečeno da najtemeljnije filozofe treba postaviti za čuvare.

— Pa onda, recimo!

— Ali misli i na to da će njih sigurno biti malo. Osobine koje oni moraju imati obično se vrlo retko nalaze ujedinjene u jednom čoveku, a najčešće se javljaju pojedinačno.

c — Kako to?

— Znaš da ljudi obično nisu istovremeno sposobni da i brzo nauče, i imaju dobro pamćenje, i da su oštroumni i bistri i da poseduju sve što još ovamo spada, i da budu plemeniti i velikodušni kako bi umereno i u miru i stalnosti mogli živeti, nego da takve obično strast goni ovamo i onamo, i da ih svaka postojanost napušta.

— Istinu govoriš.

— Čvrsti i stalni karakteri, međutim, oni u koje
d možemo imati poverenja, i koji u ratu nisu podložni nikakvom strahu, nisu ni za učenje. Oni su nepokretni kao da su se ukočili, ne mogu se ničemu naučiti, a ako treba umom da rade, onda samo spavaju i zevaju.

— Tako je.

— A mi kažemo da obostrano moraju biti savršeni ili im inače nećemo smeti dati ni najbrižljivije vaspitanje, ni počasti, ni vladu.

— Tačno.

— Zar ne misliš da će se to teško postići?

— Kako da ne?

e — Treba ih, dakle, staviti na najteže iskušenje i u naporima i u strahu i u nasladama o kojima smo govorili, i u svemu onome što smo onda propustili da pomenemo, pa sad to činimo; moramo ih vežbati u mnogim naukama i motriti da li će njihova priroda biti sposobna
504 da primi najviša znanja ili će klonuti duhom, kao što klonu borci na megdanu.

— Treba paziti na to — odgovori on. — Ali koje nauke ti nazivaš najvišim?

XVI. — Valjda se sećaš — rekoh — da smo razlikovali tri forme duše. I da smo iz toga zaključili šta je pravičnost, umerenost ili samosavlađivanje, hrabrost i mudrost.

— Kad se toga ne bih sećao, ne bih zasluživao da slušam dalje raspravljanje.

— A sećaš li se i onoga što je pre toga rečeno.

— Čega?

b — Rekli smo da postoji drugi put, i to zaobilazniji,
da bi se sve to sasvim dobro shvatilo, ali da bi se dokazi
mogli nadovezati na ranije raspravljanje. Vi ste tada
rekli da je to dovoljno, i tako je ovo, kako mi se čini,
ostalo nedovoljno jasno; ali ako je vama to bilo, onda
samo recite.

— Meni se činilo da je to bilo besprekorno, a i ostalima je tako izgledalo.

c — Ali, dragi moj — nastavih ja — ako kod ovakvih
stvari mera samo malo izostaje iza istine, onda to nikako
nije besprekorno, jer ono što je nepotpuno i nije nikakva
mera. Ponekim ljudima, međutim, i to neki put izgleda
dovoljno i čini mi se da nikakvo tačnije ispitivanje nije
ni potrebno.

— Mnogi misle tako, ali to je zato što su lakomisleni.

— Ali čuvar države i zakona nikad ne srne doći u takvo stanje — rekoh ja.

— Razume se da ne sme.

— Ovakav čovek mora ići dužim putem, prijatelju,
d i ne sme se manje baviti naukama nego telesnim vežbama.
Inače, kao što smo sad rekli, nikad neće ovladati najvišom naukom, jedinom koja mu dolikuje.

— Pa zar ovo nije najviša nauka? Zar postoji nešto što je više od pravičnosti i vrlina koje smo pomenuli?

— Postoji — rekoh — ali mi to ne smemo samo
ovlaš ocrtati, niti smemo propustiti da tu sliku u potpu-
nosti izradimo. Zar ne bi bilo smešno kad bismo kod
drugih, manje vrednih stvari učinili sve i trudili se da ih
e učinimo što jasnijim i čistijim, a za najviše stvari ne
bismo tražili najveću tačnost?

— Ova stvar zaslužuje da se o njoj razmisli. Ili, možda misliš da će neko propustiti priliku da te zapita šta ti podrazumevaš pod najvišom naukom i našta se ona odnosi?

— Neće — odgovorili. — Zato, pitaj i ti. Ti si to,
svakako, već čuo, i to ne jedanput, a sada ili ne misliš
505 na to, ili hoćeš da mi svojim prigovorima pričiniš teš-
koću. Mislim da će pre biti ovo poslednje, jer si često
slušao da je najviša nauka ideja o dobrom i da tek kroz
nju pravičnost i sve što sa njom stoji u vezi dobijaju
vrednost i postaju korisni. I sada vrlo dobro znaš da

hoću upravo to da kažem, a pored toga još i to da mi tu
ideju ne poznajemo dovoljno. Ako, međutim, ne pozna-
jemo nju, znaš da nam onda ne koristi nikakvo drugo
saznanje, kao i kad nešto steknemo bez dobrog. Ili, možda,
b misliš da smo sebi nešto koristili ako imamo sve moguće
stvari, samo ne ono što je dobro? Ili, ako razumemo sve,
samo ne ono što je dobro i lepo?

— Zevsa mi, ne mislim tako!

XVII. — A svakako znaš i to da svetina smatra da je zadovoljstvo (hedone) ono što je dobro, dok bolji ljudi misle da je dobro u razboritosti (phronesis).

— Kako ne bih znao?

— I da oni koji tako misle, o prijatelju, nisu u stanju da razjasne šta je ta razboritost, nego na kraju bivaju prisiljeni da kažu: razboritost je ono što se odnosi na dobro.

— Pa to je veoma smešno — reče on.

c — Kako i ne bi bilo — nastavih ja — jer s jedne
strane nam prigovaraju da se ne zna šta je dobro, a
s druge nam opet tako govore kao da se to zna. Kažu da
je upravo razboritost to što se odnosi na dobro, te se
ponašaju kao da mi možemo to razabrati već samim izgo-
varanjem imenice „dobro".

— To je sasvim tačno — reče on.

— A šta da čine oni koji dobro određuju kao zadovoljstvo? Govore li oni manje konfuzno od onih drugih? Konačno, moraju li se oni saglasiti sa time da ima i loših zadovoljstava?

— Tačno.

— Posledica toga je, mislim, da oni kažu kako su dobro i zlo jedno i isto. Zar ne?

d — Tako je.

— I, jasno je, zar ne, da se oko toga vode mnoge i velike prepirke?

— Kako da ne?

— Ali je jasno i to, kako mnogi više vole da imaju posla sa prividnom nego sa istinskom pravičnošću i lepotom (ako i nije prava), dok kad je u pitanju dobro, nikome nije dovoljno da ga ima samo prividno, nego traži istinsko dobro, a njegovu senku svako prezire, zar ne?

— Sasvim.

— Svaka duša, dakle, teži za dobrim i čini sve da
e do njega dođe, jer sluti da se u njemu krije nešto, ali je
nesigurna i ne može dobro da shvati šta je to, a ne veruje

u njega onako čvrsto kao u druge stvari. Tako izgubi i ono što bi za nju, možda, imalo nekakvu vrednost. Zar
506 ćemo reći da oni koji su u državi najbolji i kojima ćemo predati sve smeju u tome tako važnom i teškom pitanju ostati u neznanju i mraku?

— Nipošto.

— Mislim da je onaj ko ne zna šta je u pravičnim i lepim stvarima dobro rđav čuvar tih stvari. Ali slutim da ih niko ranije neće ni shvatiti.

— Dobro slutiš.

— Znači da će naša država biti savršeno uređena
b tek onda kad njome bude upravljao čuvar koji to zna?

XVIII. — Bezuslovno. A ti, o Sokrate, šta ti smatraš za dobro: znanje, zadovoljstvo, ili nešto treće?

— Kakvog li čoveka! — uzviknuh. — Odavno mi je bilo jasno da se ti nećeš zadovoljiti onim što drugi ljudi o tome misle.

— Meni se čini, o Sokrate, da ne bi bilo pravo govoriti tuđa mišljenja, a ne sopstvena kad se čovek već
c toliko vremena time bavi.

— Kako? — zapitah. — A zar ti se čini da je ispravno govoriti o stvarima koje ne poznajemo kao neko ko ih zna?

— Ne mislim tako, nego da treba da se izjasnimo o mišljenju koje imamo.

— A zar nisi primetio da su sva mnenja koja se ne temelje na znanju bez vrednosti? I najbolja od njih su šlepa. Zar misliš da se onaj ko pravilno nagađa istinu, ali to čini bez uma, razlikuje u nečem od slepca koji svojim putem ide dobro?

— Ne mislim.

— Da li ćeš, onda, obraćati pažnju na ono što je
d ružno, slepo, krivo, kad od drugih možeš čuti sjajnu i lepu istinu?

— Tako ti Zevsa, Sokrate, nemoj sad odustajati kao da si stigao do kraja — reče Glaukon. — Mi ćemo biti zadovoljni ako i o dobrome budeš raspravljao isto onako kako si to činio sa pravičnošću, samosavlađivanjem i ostalim.

— Pa i ja bih time bio veoma zadovoljan, druže. Ali ako ne budem u stanju i ako, uprkos svojoj dobroj volji, budem izmamio samo smeh? Ali, divni moji prija-
e telji, ostavimo sad ono što je dobro samo po sebi, jer se moji pogledi o tome ne mogu objasniti u okviru današnjeg

našeg raspravljanja. Ako vam se to sviđa, govoriću vam o potomku dobra koji izvire iz onoga što je samo po sebi dobro i koji je njemu najsličniji, a ako ne, ostaviću i to.

— Nikako, nego govori! Drugi put ćeš objasniti samo njegovo poreklo.

507 — Ja bih želeo da vam vratim ceo dug a ne samo kamate kao sad — rekoh — i hteo bih da ga vi primite. Ali primite zasad te kamate i plodove dobra. Čuvajte se, ipak, da vas i protiv svoje volje ne prevarim i da vam ne položim pogrešan račun o kamatama.

— Čuvaćemo se, ukoliko je to moguće, samo ti govori!

— Hoću — rekoh — ako se najpre složim sa vama i ako vas podsetim na ono o čemu je i ranije, a i inače često, bilo govora.

b — Na šta to?

— Kažemo i određujemo da ima mnogo lepih, mnogo dobrih i drugih stvari, i u govoru između njih pravimo razliku.

— Tako je.

— S druge strane, opet, govorimo i o lepom kao takvom, i o dobrom kao takvom i o drugim stvarima koje smo ranije shvatili kao mnoštvo, dok sad, međutim, uzimamo za svaku stvar po jednu ideju[37] kao da ova sačinjava jedinstveno biće, i pomoću nje određujemo šta je svaka pojedina stvar kao takva.

— Tako je.

— I za mnoštvo kažemo da se ono može videti ali ne i saznati, a za ideje tvrdimo da se saznaju, ali se ne vide.

— Svakako.

c — A kojim čulom vidimo ono što je vidljivo?

— Čulom vida.

— Da li onda isto tako pomoću sluha saznajemo ono što se čuje, a ostalim čulima sve ono što se može osetiti?

— Razume se.

— A da li si primetio — zapitah — da je tvorac čula učinio najdragocenijom među njima baš sposobnost gledanja i mogućnost da se bude viđen?

— Nisam sasvim — reče.

— Onda, pazi ovako. Treba li da postoji nešto tre-
d će da bi sluh čuo i da bi se glas čuo, tako da kad toga ne bi bilo, onda niti bi sluh čuo, niti bi se glas čuo?

— Ne treba ništa.

— Mislim da ni ostalim čulima, da ih ne pominjem sve, nije tako nešto potrebno. Ili bi ti, možda, mogao da mi navedeš neko kojem jeste?

— Ne bih.

— A zar ne vidiš da je čulu vida i vidljivim stvarima potrebno još nešto?

— Kako to?

— Ako oči gledaju, i ako pokušavam da se njima služim i ako je u njima prisutna boja, znaš da one ipak
e ništa neće videti i da se ni boje neće videti ako ne dođe nešto treće što je stvoreno radi toga.

— Šta podrazumevaš pod tim?

— Ono — rekoh — što ti nazivaš svetlošću.

— Istinu kažeš — reče.

— Znači da su čulo vida i mogućnost da se bude viđen, a to već samo po sebi nije malo, povezani nekom
508 vezom koja je dragocenija od ostalih, osim ako svetlost nije bez vrednosti.

— Daleko od toga da bi ona bila bez vrednosti.

XIX. — A koga među nebeskim bogovima možeš da označiš kao gospodara toga i kao tvorca svetlosti pomoću koje naše oči najbolje vide i blagodareći kojoj se vidi ono što je vidljivo?

— Istoga onoga koga i ti i svi ostali. Jasno je da pitaš za Helija.[38]

— A da li je odnos između našeg čula vida i ovog božanstva takav?

— Kakav?

— Takav da sposobnost gledanja[39] nije ni samo sun-
b ce ni onaj organ u kome se ona nalazi i koji nazivamo okom.

— Razume se da nije.

— Ali je oko među svima čulima najsličnije suncu?

— Svakako.

— Pa zar se moć koju ono ima nije nekako prelila iz toga božanstva?

— Svakako da jeste.

— I zar onda sunce, koje, doduše, nije samo čulo vida, nije njegov uzrok i zar se ne vidi upravo blagodareći tome uzroku?

— Tako je.

—· A ja sam mislio baš na sunce kad sam govorio o potomku dobra kojeg je ovo stvorilo sličnim (analogon) samom sebi. Ono što je dobro u *regiji misli* (en to
c noeto topo), naspram uma i *umstvenih stvari* (ta nooumena), to je u regiji vidljivog sunce, naspram vida i *vidljivih stvari* (ta horomena).

— Kako to? Objasni mi malo bolje!

— Ti znaš da oči, kad ih ne upraviš na predmete čije su boje obasjane dnevnom svetlošću, nego na one koje su u noćnom mraku, postaju neosetljive i gotovo slepe, kao da nemaju čistu moć gledanja?

— Tako je.

d — A ako ih upraviš na predmete obasjane suncem, vide jasno i pokaže se da upravo ove oči poseduju moć gledanja.

— Razume se.

— Tako razmišljaj i o duši. Ako se ona usmeri prema predmetima koje obasjava istina i biće, onda misli, saznaje i čini se da ima um; a ako se usmeri prema tamnim stvarima, naime, prema onim koje postaju i nestaju, onda i ona samo nagađa, postaje neosetljiva, razbacuje svoje misli tamo-amo i čini se kao da nema uma.[40]

— Jeste, tako izgleda.

e — Ideju dobroga, dakle, treba da shvatiš kao nešto što predmetima koji se mogu saznati daje istinu i što duši koja saznaje daje sposobnost saznavanja. Shvati je kao uzrok našeg znanja i kao uzrok istine koju saznajemo umom. Iako su i znanje i istina lepi, ipak ćeš dobro učiniti ako poveruješ da je ideja dobra nešto drugo i nešto
509 još lepše, nego što su sama istina i znanje. Kao što smo onda sasvim pravilno rekli da su svetlost i čulo vida, doduše, slični suncu, ali da ipak nisu samo sunce, tako i ovdc imamo pravo da obe te stvari, istinu i znanje, smatramo kao slične dobru, a ne bi bilo pravilno kad bismo jedno ili drugo smatrali za samo dobro, jer dobro treba ceniti iznad ovog.

— Kakva je to neopisiva lepota — reče on — kad pruža i znanje i istinu, a ona sama ih lepotom daleko

nadmaša. Ti, valjda, ovim ne misliš na zadovoljstvo (hedone).

— Ćuti[41] — rekoh. — Sada još pažljivije pogledaj sliku dobrog!

b — Kako?

— Mislim da ćeš reći kako sunce vidljivim stvarima ne daje samo moć da budu viđene, nego i moć da budu rođene, da rastu i da se hrane, dok ono samo ne pripada rođenim bićima.

— Ta kako bi i moglo biti?

— Tako i u stvarima koje se tiču saznanja, prisustvo dobra ne daje jedino to da budu saznate, nego upravo iz njega samog proishodi njihovo bivstvovanje (to einai) i njihova suština (ousia), a samo *dobro* nije suština, nego se po uzvišenosti i moći uzdiže iznad nje.[42]

c XX. A ovde Glaukon veoma šaljivo reče: „0 Apolone, kakva izvanredna visina!"[43]

— Tome si — rekoh — ti kriv, jer si me prisilio da kažem šta o tome mislim.

— I nikako — reče — nemoj prestati, nego ako imaš još nešto o tome da kažeš, onda vrši i dalje to poređenje sa suncem.

— Razume se da imam, nedostaje nam još dosta.

— Nemoj izostaviti nijednu sitnicu — reče on.

— Držim — rekoh — da ću morati još mnogo toga da uradim, a za sada koliko mi bude moguće, namerno neću ništa izostaviti.

— Nemoj — reče on.

d — Zamisli, dakle — rekoh — da, kao što smo rekli, ima dva posebna bivstvovanja. Jedno od tih kraljuje u rodu i regiji umnog (noeton), a ono drugo u rodu i regiji vidljivog (horaton); da ne kažem za ovo drugo da je na nebu da ne bi izgledalo da hoću da mudrujem o imenima.[44] Nego imaš li upravo ta dva oblika: vidljivi i umni (noetski)?

— Imam.

— Predstavi ih onda sebi, kao da bi to moglo biti, jednom linijom podeljenom na dva nejednaka[45] dela, pa svaki od tih delova podeli opet na isti način; rod vidljivog i rod umstvenog (noumenalnog). Tada ćeš, s obzirom na međusobni odnos njihove jasnosti i nejasnosti, u
e sferi vidljivog, tj. u onom drugom delti, prvo dobiti
510 kopije (eikones). A kopijama najpre nazivamo senke

(skias), zatim nestvarne likove (ta phantasmata) u vodi, i u stvarima koje imaju gustu, glatku i sjajnu površinu, i sve što je takvo, ako razumeš.

— Naravno da razumem.

— Za drugi deo onog vidljivog uzmi ono što je tome nalik: živa bića oko nas, sve biljke, i celinu svih stvari načinjenih ljudskom rukom.[46]

— Uzimam i to — reče.

— Da li bi onda hteo da kažeš — zapitah ja — da se s obzirom na istinu i neistinu, ono što se pomišlja prema onome što se zna, razdeljuje na isti način kao ono što je slično prema onome čemu je slično?[47]

b — Bih i te kako — reče on.

— Gledaj sada kako bi trebalo podeliti ono umno (noēton).[48]

— Kako?

— Ovako. U jednom području[49] umnog, duša — tretirajući kao likove stvari koje su predstavili kao kopije[50] — biva prisiljena da istražuje iz hipoteza[51] (ex hvpothese5n), ne prema početku i onome što je prvo (arche), nego prema onome što je na kraju i završetku (teleute). U drugom području umnog, duša napreduje iz svoje hipoteze[52] prema nehipotetičkom početku,[53] ne služeći se kopijama kao u prethodnom području, nego istražuje oslanjajući se na ideje po sebi i uzdiže se do njih.

— Nisam potpuno razumeo to što kažeš — reče on.

c — Onda ću pokušati ponovo, pa ćeš me posle ovoga bolje razumeti. Pretpostavljam da ti je poznato da oni koji se bave geometrijom, računicom i tome sličnim predmetima pretpostavljaju ono što je neparno i parno, te figure, tri vrste uglova, i drugo što je tome srodno u svakom posebnom istraživanju. Oni s takvim stvarima operišu kao da su im znane, te uzimajući ih kao hipoteze,[54] više ništa o njima ne govore ni sebi ni drugima, procenjujući da su takve stvari svima jasne. Potom idu
d dalje te, u saglasnosti sa sobom, zaključuju istraživanje tamo gde su ga mogli otpočeti.[55]

— Svakako — reče — to mi je poznato.

— Pa onda ti mora biti poznato i to da oni osim toga koriste još i vidljive likove i da na tim likovima izvode dokaze, nemajući na umu baš te likove, nego one *po sebi* kojima su ovi (vidljivi likovi) samo kopije. Na taj način, oni rasuđuju o četvorouglu *po sebi* i o dijago-
e nali *po sebi,* a ne o četvorouglu i dijagonali koje su na-

crtali. Tako isto postupaju i sa drugim figurama. Figure koje oni prave i crtaju i same proizvode svoje senke i kopije u vodi, pa ih oni opet uzimaju samo kao kopije nastojeći da vide one oblike *po sebi* koji se ne mogu vi-
511 deti drukčije osim duhom.

— Istinu govoriš — reče on.

XXI. — To je onda taj oblik koji sam nazvao „ono što je umno" (noeton)[56], i za koje sam rekao da je duša, istražujući ga, prisiljena da upotrebljava hipoteze, dakle, da ne ide prema početku, ili onome što je prvo. Ovo stoga što duša, u tom slučaju, nema snage da prevaziđe nivo hipoteza, nego uzima kao kopije ove stvari koje su i same kopirane od onog što je ispod njih.[57] Te stvari — upoređene sa njihovim kopijama — dobile su u našoj podeli jasnost i vrednost.

b — Razumem — reče — da ti govoriš o onome što se odnosi na geometriju i na one veštine koje su joj srodne.

— Onda tako shvati i ono što sam govorio o drugom području onoga što je umno, do kojeg može dospeti samo logos[58], i to uz pomoć dijalektike (to dialegesthai), ne upotrebljavajući hipoteze kao početke ili kao ono što je prvo, nego samo kao hipoteze, kao polazne tačke za napredovanje do onoga što je nehipotetičko,[59] do pravog početka svih stvari. A kad logos dospe do tog početka, tada će — držeći se onog što iz njega sledi — silazeći krenuti natrag prema onome što je na drugom kraju ili
c na završetku. Pri tom se neće služiti ničim što je čulno, nego samo idejama kao takvim, radi ideja kao takvih, da bi na kraju opet došao do ideje.

— Razumem — reče on — iako ne potpuno, jer mi se čini da govoriš o velikom poslu — da je tvoja namera da pokažeš koliko je ono područje bića koje se posmatra umom i do kojeg se dopire naukom, koja se zove dijalektika, jasnije od onog drugog do kojeg se dopire takozvanim veštinama. Jer ove poslednje uzimaju hipo-
d teze kao početke, ili ono što je prvo, pa iako se u njihovim okvirima posmatranje nužno izvodi umom, a ne čulima, posmatrači ipak ne dopiru do pravih početaka, i to upravo zato što polaze od hipoteza. Stoga misliš da oni nisu u stanju da shvate stvari kakve su one same po sebi, mada one jesu shvatljive, ukoliko se pođe od onoga što je prvo. Čini mi se da ti osobinu matematičara i njima sličnih nazivaš „razum" (dianoia), a ne „um" (nous), podrazumevajući da je razum ono što je između mnenja i uma.[60]

— Shvatio si to na najpotpuniji način — rekoh ja. — A sada prihvati i ovo: svakom od ona četiri područja odgovara posebno stanje u duši. Umovanje (noesis)[61] odgovara onom najvišem području; razumevanje (dianoia)
e odgovara onom drugom; trećem — vera (pistis); a onom poslednjem — slikovito predstavljanje ili nagađanje (eikasia).[62] Potom ih sredi prema proporciji (ana-logon),[63] govoreći sebi: koliko je istine[64] u onome u čemu ona učestvuju, isto je toliko jasnosti u njima prisutno.

— Razumem — reče — prihvatam to i sređujem ih onako kako si rekao.

ζ

KNJIGA SEDMA

St.
514a I. — A sada — rekoh — uporedi našu prirodu sa ovim stanjem da bismo videli da li smo zaista obrazovani ili nismo. Zamisli da ljudi žive u nekoj podzemnoj pećini, i da se duž čele pećine provlači jedan širok otvor koji vodi gore, prema svetlosti. U toj pećini žive oni od detinjstva i imaju okove oko bedara i vratova tako da se
b ne mogu maci s mesta, a gledaju samo napred, jer zbog okova ne mogu okretati glave. Svetlost im, međutim, dolazi od vatre koja gori iznad njih i daleko iza njihovih leđa. Između vatre i okovanih vodi gore put, a pored njega zamisli da je podignut zid kao ograda kakvu podižu mađioničari da iznad nje pokazuju svoju veštinu.

— Zamišljam — reče on.

— Zamisli uz to još da pored tog zida ljudi pro-
c nose razne sprave, i to kipove ljudi i drugih životinja od kamena i drveta, kao i sve moguće tvorevine ljudske
515 umetnosti, ali tako da one iznad zida štrče, i da pri tom, kao što to obično biva, pojedini od njih u prolazu razgovaraju a drugi ni reci ne govore.

— Tvoje je poređenje neobično — reče on — a neobični su i tvoji zatvorenici.

— Slični su nama — rekoh. — Zar misliš da oni vide nešto drugo osim svojih senki i senki drugih ljudi, koje svetlost vatre baca na suprotan zid pećine?

— Kako bi mogli da vide kad su prinuđeni da celog
b veka drže glave nepokretno?

— A kad su u pitanju predmeti koje pored njih pronose? Zar neće i sa njima biti to isto?[1]

— Razume se.

— A kad bi mogli međusobno da govore, zar ne bi ono što vide morali smatrati za realne stvari?

— Bezuslovno.

— A kad bi odjek dolazio sa suprotne strane zatvora? Zar ne misliš da će oni čim neko od prolaznika progovori verovati da to ne govori niko drugi, nego senka koja prolazi?

— Zevsa mi, tako je.

c — Oni uopšte nijednu stvar neće smatrati realnom, osim ove senke predmeta koje su napravili ljudi.

— Tako je — reče Glaukon.

— A sada zamisli — nastavih ja — kako bi oni postupili kad bi im stvarno uspelo da se oslobode okova i izleče od neznanja. Moglo bi biti samo ovo: kad bi neko od njih bio oslobođen okova i bio prinuđen da odjednom ustane, da okrene vrat i da pođe i pogleda prema svetlosti, dok pri svemu tome oseća bolove, a od svetlosti ne može da vidi one stvari čije je senke nekad gledao, šta
d misliš šta bi odgovorio kad bi mu neko rekao da je sve dotle gledao samo koještarije, da je sada mnogo bliže realnosti i da vidi pravilnije, pošto je okrenut većoj istini? A kad bi mu tada neko pokazao pojedine predmete koji prolaze i pitanjem ga primorao da odgovori šta oni znače, zar ti se ne čini da će on biti u neprilici i da će misliti kako je ono, što je ranije gledao, stvarnije od onoga što mu se sad pokazuje?

— Tako je, naravno.

e II. — A kad bismo ga sad primorali da gleda u samu svetlost, onda bi ga zabolele oči, i on bi pobegao i okrenuo se prema onome što može gledati[2] i verovao da je to zaista jasnije od onoga što mu se sada pokazuje.

— Zaista bi tako učinio — reče Glaukon.

— Kad bi ga sad odande neko silom odvukao uz težak i nepristupačan izlaz ne puštajući ga dok ga ne iz-
516 vuče na sunčevu svetlost, zar ne bi on tada trpeo muke i ljutio se što ga ovaj vuče, i zar mu se, kad bi zatim došao na svetlost, oči ne bi zasenile tako da ne bi mogao videti ništa od onoga što mi zovemo stvarnim[3]?

— Ili, bar, ne bi to mogao odmah.

— Morao bi da se navikne na svetlost kad bi hteo da vidi predmete gore.[4] U početku bi najlakše raspoznavao senke, onda slike ljudi i ostalih predmeta u vodi, a same njih još doonije. Zatim bi, gledajući svetlost zvezda
b i meseca, lakše video nebeska tela i samo nebo noću, nego sunce i njegovu svetlost danju?

— Svakako.

— Najzad će moći, mislim, da vidi i posmatra samo sunce onakvo kakvo je ono po sebi i na svome mestu, a ne njegove slike u vodi ili na nekom drugom mestu.

— Začelo.

— I posle toga će već moći da dođe do zaključka kako je sunce ono koje određuje vreme i godine,[5] koje
c vlada celim vidljivim svetom i od koga na neki način proizlazi sve što se može videti.

— Jasno je da će naposletku doći do toga.

— Dalje. Kad se bude setio svog prvog stana, ondašnje mudrosti i svojih drugova sa kojima je zajedno bio okovan, zar ne misliš da će se tada radovati ovoj promeni, i da će žaliti one koji su još tamo?

— Svakako.

— A ako tamo dole budu odredili počast, pohvalu i nagradu za onoga ko je najbolje video predmete koji su prolazili, najbolje zapamtio koji su od njih obično
d prolazili prvi, koji poslednji, a koji istovremeno, tako da bi najbolje mogao unapred reći koji će od njih sad naići, misliš li da će on posle ovoga još žudeti i zavideti onima koji tamo kod njih uživaju moć i ugled? Ili će sa njim biti kao sa onim Homerovim junakom, pa će žarko želeti „da pre bude kod siromašnog čoveka sluga"[6] i da trpi sve drugo pre, nego da veruje u te predstave i da živi na onaj način?

e — Ja mislim da će više voleti da sve to trpi, nego da živi onakvim životom.

— Promisli još i o ovom — rekoh. — Kad bi takav čovek ponovo sišao i seo na isto ono mesto, zar mu se, kad bi odjednom došao sa sunca, oči ne bi ispunile mrakom?

— Dabome da bi.

517 — Pa kad bi, dok su mu oči još zaslepljene i dok još lutaju ovamo-onamo — a ponovo privikavanje ne bi bilo kratko — opet poželeo da se sa onim zatvorenicima takmiči u proceni onih senki, zar ne bi izazvao smeh i zar mu ne bi kazali da je odlaskom gore pokvario oči i da ne vredi ni pokušavati da se gore dospe? A kad bi neko pokušao da ih oslobodi i povede gore, onda bi ga i ubili,[7] kad bi mogli da ga uhvate i da to učine.

— Razume se.

III. — Ovu sliku, dragi Glaukone, u celini moramo
b primeniti na ono što smo ranije govorili, te uporediti svet koji se pokazuje našem viđenju sa boravkom u tamnici,

a svetio ognja u ovoj sa snagom sunca. Ako, nadalje, ono uspinjanje i posmatranje onoga što je gore shvatiš kao putovanje duše u *sferu umnog* (noeton topon), onda si na tragu onoga što ja slutim i što si od mene želeo da čuješ. Ali, bog zna da li je to što ja nagađam istinito. U svakom slučaju, prema onome kako se te stvari pojavljuju, meni izgleda jasno da u području saznatljivog
c ideja dobra je ono poslednje i da je tek s mukom možemo sagledati. Ali kad se ona jednom uvidi, tada iz samog rasuđivanja nužno sledi da je ona uzrok svemu što je ispravno i lepo, da je u području vidljivog rodila svetlost i gospodara svetlosti, a da je u području umnog ona sama gospodarica koja daje istinu i um. Ovome bih još dodao da onaj ko želi da u svome ličnom i javnom životu dela razumno, treba svoj pogled na nju da upravlja.

— I ja — reče on — tako mislim — naravno, na način koji odgovara mojoj sposobnosti.

— Hajde, složi se sa mnom još i u ovome i ne čudi se što oni koji su dotle došli ne žele da se bave ljudskim poslovima i što njihove duše neprestano teže da budu
d tamo gore. Ako to treba da odgovara našem ranijem poređenju, onda je tako i pravilno.

— Jeste.

— A onda? — zapitah. — Da li će te čuditi ako neko svrati pogled sa ovih božanskih stvari i, zapavši u ljudsku bedu, ne bude u stanju da se snađe, nego postane smešan? Još zasenjenih očiju i nenaviknut na tamu i mrak mora se ovde boriti pred sudom ili gde bilo oko senki ili oko kipova od kojih senke dolaze, i mora se prepirati oko
e toga na koji način shvataju to ljudi koji nikada nisu videli samu pravičnost.[8]

— To nije nimalo čudnovato.

518 — Uman čovek će se, međutim — nastavah ja — setiti da oči dvaput otkazuju poslušnost i da to čine iz dva razloga: jednom, kad iz svetlosti ulazimo u mrak, a drugi put, kad iz mraka izlazimo na svetlost. I verujući da to isto biva i sa dušom, neće se nerazumno smejati kad je bude video u zabuni i kako nije u stanju da nešto sazna, nego će pomisliti da ona možda dolazi iz nekog svetlijeg života i da još nije navikla na tamu, ili da je iz većeg neznanja došla na svetlost, te da je zaslepljena većim
b bleskom. Onu prvu će, zato što je u takvom stanju i iz takvog života, hvaliti, a ovu drugu će sažaljevati. A kad

bi hteo da joj se podsmeva, bio bi njegov smeh manje
smešan nego kad bi ismevao onu koja dolazi iz svetlosti.
— Istinu govoriš.
IV. — Tako moramo o njima misliti, ako je istina
to da obrazovanost i vaspitanje nisu ono što mnogi uči-
telji[9] u svojim pričama tvrde da jesu. Oni tvrde da duši
c mogu usaditi znanje iako ga ona nema, kao da slepdm
očima mogu usaditi vid.
— Jeste, oni to tvrde.
— Ali — rekoh ja — ova naša rasprava pokazuje
da se u duši svakoga čoveka nalaze i sposobnost i organ
za učenje.[10] Kao što se, međutim, oči ne mogu okrenuti
iz mraka prema svetlosti drukčije nego zajedno sa celim
telom, tako se i ovaj organ, kojim čovek saznaje, mora sa
celom dušom odvratiti od sveta stvari koje postaju, dok
ne postane sposoban da izdrži pogled na ono što jest i što
d je najsjajnije od svega postojećeg. A to je kažemo, dobro.
Zar ne?
— Da.
— Onda će upravo u tom i takvom cilju — rekoh
ja — vaspitanje ili obrazovanje biti svojevrsna veština
koja izvodi to preokretanje na način koji bi bio najlakši
i najuspešniji, ali ne tako što bi se nekome usadio vid,
nego da preokreće onoga koga već ima neispravno usme-
renog, te ne gleda tamo kuda bi trebalo da gleda.[11]
— čini se zaista tako.
— Izgleda, dakle da su takozvane vrline duše bliske
telesnim vrlinama jer se one stvarno ne nalaze u njoj već
e od ranije, nego ulaze u nju docnije, navikom i vežbom.
Ali je, izgleda, moć mišljenja[12] daleko božanstvenije pri-
rode. Ona, doduše, nikad ne gubi svoju snagu, ali tim pre-
okretom postaje korisna i upotrebljiva, ili, s druge strane,
519 neupotrebljiva i štetna. Zar nisi primetio kako oštro po-
smatra niska duša onih koje nazivamo pokvarenim, ali i
mudrim, i kako blagodareći svojoj sposobnosti gledanja
prozire sve čemu se obrati, a ipak mora da služi poroku,
te, ukoliko oštrije vidi, utoliko više zla stvara?
— Tako je.
— Kad bi se, međutim, ta osobina ovakve jedne
prirode još u detinjstvu uništila i kad bi se ova oslobo-
b dila nagona koji je kao olovna đulad vuku nadole, sra-
sli sa njom od rođenja, i koji je vezuju za gozbe i slične
naslade i uživanja, pa kad bi se, oslobođena toga,[13] pokre-

nula istini, onda bi isti taj ljudski organ oštro uočavao
istinu, kao što uočava i ono čemu je sada okrenut.
— Razume se.
— Pa zar onda neće biti verovatna i nužna posle-
dica onoga što smo do sada govorili da državom neće
dobro upravljati ni oni koji su bez obrazovanja i nepri-
premljeni za istinu, ni oni koji se do kraja svog života
c posvećuju samo obrazovanju? Prvi zato što će im u ži-
votu nedostajati jedinstveni cilj, prema kome će se uprav-
ljati u svim svojim ličnim i državnim poslovima; drugi
zato što će uobražavati da se takvim življenjem već na-
laze na ostrvima blaženih[14], pa se svojevoljno neće anga-
žovati.
— Istina je — reče on.
— Znači da ćemo mi, kao osnivači države, biti duž-
ni da nateramo najsposobnije u našoj državi da se bave
naukom koju smo malopre nazvali najvišom, da uče kako
će gledati dobro i da pođu onim putem gore do one vi-
d sine. A kad se budu popeli i dovoljno videli, onda im ne
smemo dozvoliti ono što im je sad dozvoljeno.[15]
— A šta to?
— Da ostanu tamo — rekoh — i da više ne žele da
se vrate onim zatvorenicima dole i da učestvuju u njiho-
vim tegobama i počastima, bez obzira da li su one ne-
znatne ili velike.
— U tom slučaju bismo prema njima bili nepra-
vični — reče on — i stvorili bismo im život gorim nego
što bi inače mogli da imaju.
e V. — Ti si opet zaboravio,[16] prijatelju — rekoh —
kako naši zakoni ne idu za tim da jedan rod u državi bude
naročito srećan, nego da stvore blagostanje cele države,
dovodeći građane milom ili silom u harmoniju, dajući im
pre svega udeo u poslovima, koje svaki pojedinac može,
520 prema svojim sposobnostima, učiniti za državu. Zakoni
upravo stvaraju u državi takve ljude, ne da bi dopustili
da svako radi šta hoće, nego da tako državu učine jedin-
stvenom.
— To je istina; ja sam to zaboravio.
— Razmisli sada, Glaukone, da li mi filozofima koje
stvaramo kod nas činimo nepravdu ili im govorimo istinu
kad ih primoravamo da se brinu o drugima i da čuvaju
državu? Mi ćemo im, naime, reći da se u drugim državama
b ovakvi ljudi ne bave tegobama upravljanja, kao što to
oni treba da čine, jer tamo oni sami po sebi postaju filo-

zofi, a njihova država se za to nimalo ne stara. Ono što se razvija i raste samo po sebi, dakle, što nikome ne duguje svoje obrazovanje, neće, razume se, nikome ni dati naknadu za to. Vas smo, pak, mi izabrali za kraljeve kao matice u košnicama da vladate i samima sobom i državom. Dobili ste bolje i savršenije obrazovanje, pa ste se
c na taj način osposobili da delate i tu i tamo.[17] Zato vi i morate, kad na vas dođe red, da siđete u prebivalište onih dole, da se naviknete da zajedno sa njima gledate mračne stvari. Jer, ako se na to budete navikli, videćete hiljadu puta bolje nego oni tamo dole i nećete znati samo ono što pojedina senka znači nego ćete, pošto ste već videli suštinu i lepog, pravičnog i dobrog, znati i čija je to senka. I tako ćemo vi i mi budno upravljati državom a ne u snu, kao što to sada najčešće čine ljudi koji se međusobno bore zbog senke za vlast, kao da je ona neko veliko
d dobro. U stvari,^ to je ovako: najbolja i najsložnija država je ona u kojoj za vlašću najmanje teže oni koji su izabrani da vladaju, a ako država ima drukčije vladaoce, onda je u njoj suprotno.

— To je istina.

— Misliš li da nas vaspitanici, kad to budu čuli, neće poslušati? Očekuješ li da oni neće pristati da svaki sa svoje strane preuzme svoj deo u državnim poslovima, nego da će jedni s drugima provoditi najveći deo svog vremena u čistom?

e — Nemoguće — reče on — jer ćemo od pravičnih zahtevati samo ono što je pravično. Uostalom, svako će od njih, i pre svega, prihvatiti vlast kao neizbežnu obavezu, nasuprot onome kako se sada dolazi do vlasti u svakoj državi.

— Tako je, prijatelju — rekoh. — Ako za one koji su određeni da vladaju pronađeš neki način života koji
521 je bolji od vladanja, onda postoji mogućnost da se stvori država kojom se dobro upravlja. Samo će u njoj vladati zaista bogati ljudi, i to ne bogati zlatom, nego onim čime mora biti bogat srećan čovek: dobrim i razumnim životom. No ako do vlasti dođu oni koji u svojoj oskudici žude za dobrima koja bi bila samo njihova, ubeđeni da je upravo vlast ono mesto na kojem se može najviše nagrabiti — tada će ta mogućnost iščeznuti. Tada će doći do borbe za vlast, pa će ova — slično onome što se događa u ratu - upropastiti i njihova domaćinstva i celu državu.

— Tako je, zaista.

b — Da li ti znaš još neki drugi život koji bi prezirao političku moć osim žvota istinskog filozofa?

— Ne znam, Zevsa mi!

— Jer vladu ipak treba da prime oni koji u nju nisu zaljubljeni. Inače će nastati borba među zaljubljenim takmacima, je li?

— Svakako.

— A koga ćeš moći primorati da čuva državu ako ne one koji najbolje poznaju načine pomoću kojih se najbolje upravlja državom, i koji, s druge strane, uživaju počasti i život bolji od državničkog.

— Nikoga drugog.

c VI. — Hoćeš li sad da raspravimo kako postaju takvi ljudi i kako bismo ih mogli izvoditi gore, na svetlost, kao što se za neke priča da su iz Hada dospeli gore do bogova?[18]

— Kako ne bih hteo?

— Ali to, kako se čini, neće biti isto što i okrenuti pločicu,[19] nego je to obraćanje duše: ona treba da ustane iz mračnog dana u pravi dan bića. To je pravi uspon ka onom što jest, i njega ćemo nazvati pravom filozofijom.

— Tako je.

— Treba li da razmislimo koja to nauka ima tu
d moć?

— Da, svakako.

— Pa koja bi to nauka, Glaukone, mogla odvesti dušu iz sveta prolaznosti u svet onoga što zaista postoji? Ali upravo sad, dok ovo govorim, pade mi na pamet: zar nismo kazali[20] da ovi ljudi u mladosti moraju biti ratnici?

— Rekli smo.

— Treba li, dakle, da ova nauka koju tražimo, pored onoga, ima još i to?

— Sta to?

— Da ne srne biti za ratnike bez koristi.

— Morala bi, ako je to moguće.

— A njih smo još ranije vaspitali u telesnim i u
e muzičkim vežbama, zar ne?

— Jesmo.

— Gimnastika se, međutim, bavi onim što nastaje i što propada. Ona upravlja rastenjem i propadanjem tela.

— Izgleda da je tako.

— Prema tome, to ne bi bila nauka koju tražimo.

522 — Ne bi.

— A da li je to možda muzika u smislu u kojem smo o njoj ranije raspravljali?

— Pa muzika je, ako se sećaš — reče on — bila samo dopuna gimnastike,[21] dopuna koja je imala da u čuvarima razvije disciplinu navika, te da im pomoću harmonije učini dobro usklađenim, a ne da ih snabde znanjem. Muzika je čuvarima bila zato data da, pomoću ritma, u njima razvije *pravi takt* (eurvthmia) i da u govorima postigne nešto drugo ali tome srodno — bilo da su ovi (govori) nalik na mitove, bilo da su u većoj meri istiniti. Ali u tome nije bilo ničega što bi pripadalo nauci
b o kojoj ti sada ispituješ.

— Dobro me podsećaš — rekoh. — Zaista u muzici nije bilo ničeg takvog. Ali, božanski Glaukone, gde je takva nauka? Uostalom, mi smo ubeđeni da sva umenja pripadaju poslovima nižeg ranga.

— Kako da ne. Ali kakva nam još druga nauka preostaje, ako izuzmemo muziku, gimnastiku i umenja?

— Pa dobro — rekoh — ako izvan ovih ne možemo naći ništa, uzmimo onda onu koja se u svima njima nalazi!

— A koju to?

c — Onu na primer kojom se zajednički služe sva umenja, sve *razumske aktivnosti* (dianoiai) i svako znanje (episteme) — dakle onu koju su u samim počecima svi primorani da nauče.

— A koju to? — upita on.

— Onu običnu — rekoh ja — onu što se odnosi na razlikovanje jedan, dva i tri. Ukratko, mislim na brojanje i računanje. Zar stvari ne stoje upravo tako da se sva umenja i svako znanje moraju time baviti?

— Moraju.

— Da li to važi i za ratne veštine?

— Nesumnjivo.

d — Svakako — rekoh — jer, u tragedijama, Palamed je prikazan tako da Agamemnona čini veoma smešnim vojskovođom. Zar nisi zapazio kako on (Palamed) govori da je pronašao broj, pa je potom sredio vojsku u logoru pred Trojom, prebrojio lađe i sve ostalo, kao da pre toga nisu znali da broje, niti je — kako se čini — — Agamemnon znao koliko je nogu imao?[22] Šta misliš kakav je on onda vojskovođa mogao biti?

— Zaista čudan, ako je to bila istina — odgovori on.

e VII. — Pa hoćemo li onda reći da je za ratnika neophodno da zna računati i brojati? — upitah ja.

— Ako hoće da se razume u uređenje vojske, to mu je potrebnije od svega, a ako želi da bude čovek, onda još i više.

— Onda ti u ovoj nauci vidiš isto ono što i ja?

— A šta to?

523 — Čini se da bi tu negde bilo ono za čim tragamo, ono što po prirodi vodi razumevanju (noesis), ali da se niko time ispravno ne služi, iako upravo to po svemu vuče ka biću i suštini.

— Na šta to ciljaš? — upita on.

— Pokušaću da ti objasnim kako to mislim. Ja, naime, razlikujem, polazeći od samog sebe i prema onom što smo govorili, ono što vodi biću od onoga što njemu ne vodi. Ispitajmo to zajednički, pa potkrepi ili odbaci ono što tvrdim, kako bismo bili načisto da li je to tako kako naslućujem da jeste.

— Hajde de, pokažuj to! — reče.

— Evo pokazujem, ako odozgo vidiš, šta se događa
b s opažanjem: u jednom slučaju, ono našta je opažanje usmereno ne podstiče razum na ispitivanje, kao da se već samim opažanjem sve rešava; u drugom slučaju, predmet opažanja zahteva da se pristupi ispitivanju, kao da u samom opažanju nema ničeg zdravog.

— Očigledno govoriš o predmetima koji se izdaleka ukazuju i samo u obrisima.

— Nisi uopšte pogodio na šta ciljam — rekoh ja.

— O čemu onda govoriš? — upita on.

— Predmeti opažanja — rekoh — koji ne podstiču
c na ispitivanje, jesu oni iz kojih ne proishode istovremeno dva međusobno suprotna opažanja. Oni pak iz kojih tako nešto proishodi, podstiču na ispitivanje, i to u slučaju kad samo opažanje ne može da odluči da li jedna od tih suprotnosti važi više nego druga. Pri tom nema značaja to da li je predmet opažanja blizu ili daleko. Jedan primer će ti to jasnije pokazati. Kažemo da su ovo ovde tri prsta: najmanji, ovaj do njega i srednji.

— Dabome.

— Podrazumevaj da ovde govorimo o viđenju izbliza, pa zajedno sa mnom obrati pažnju na ovo.

— Na šta?

— Svaki od njih se jednako pokazuje kao prst, pa
d nema nikakve razlike u tome da li ga vidimo u sredini ili na kraju, da li je beo ili crn, debeo ili tanak, i sve što je tome slično. Doista, u svemu tome, u mnoštva ljudi, nema nikakve nužnosti za dušu da razumu (noesis) postavlja pitanje da li je to prst, jer viđenje nikada i nigde ne ukazuje duši na to da bi prst mogao biti suprotnost prstu.

— Doista, ne — reče on.

— Pa onda, rekoh, iz toga sledi da sve što je takvo
e ne podstiče razum na delanje, niti ga može probuditi.

— Naravno.

— Šta dalje? Zar viđenje gleda na veličinu i malinu prstiju onako kako treba, ako za njega nema nikakve razlike u tome da li je prst u sredini ili na kraju?[23] A isto je tako sa debljinom i tankoćom, ili u onome što se odnosi na dodir — sa mekoćom i tvrdoćom. Zar i druga
524 čula ne pokazuju nedostatke u izveštavanju o takvim stvarima? Ili zar ne radi svako čulo ovako: prvo, čulo koje oseća ono što je tvrdo nužnim načinom oseća i ono što je meko, te izveštava dušu da je i tvrdo i meko osetilo kao jedno te isto?

— Upravo tako.

— Pa onda je — rekoh — nužno da u svim takvim slučajevima duša bude zbunjena i da ne zna šta čulo označava kao tvrdo, ako za isto kaže da je i meko; a za lako i teško, da ne zna šta je lako a šta teško, ako ono označava teško kao lako i lako kao teško?

b — Takva obaveštenja su svakako neobična za dušu — reče on — te zahtevaju ispitivanje.

— Pa onda je razumljivo što duša u takvim slučajevima poziva u pomoć brojanje (logismos) i rasuđivanje (noesis), te najpre ispituje da li je u svakom pojedinom slučaju takvih obaveštenja reč o jednoj ili o dve stvari.

— Kako da ne!

— Pa ako se dogodi da se pojavljuju dve stvari, ispitaće se da li se svaka od te dve pojavljuje kao jedno?

— Da.

— Ako je dakle svaka od njih jedno i ako obe čine
c dva, onda će ih duša svaku ponaosob promišljati. Jer, ako nisu razdvojene, duša ih neće promišljati kao dvoje, nego kao jedno.

— Ispravno.

— A za viđenje kažemo da *veliko* i *malo* ne vidi kao razdvojene stvari, nego ih brka jednu s drugom.[24] Niie li tako?

— Tako je.

— Stoga je razum (noesis), radi razjašnjavanja toga, prinuđen na viđenje (idem) *velikog* i *malog* ne kao pobrkane jedno s drugim, nego kao razdvojene, dakle suprotno onome što je gore rečeno o čulnom viđenju.

— To je istina.

— Pa onda nam iz toga kao prvo proizlazi pitanje šta je zapravo to *veliko* i *malo?*

— U svakom slučaju.

— A jedno je — rekli smo — *shvatljivo* (noeton), a drugo *vidljivo* (horaton).[25]

d — Sasvim tačno — reče on.

VIII. — Eto to je upravo ono što sam maločas predložio za predmet razgovora, naime da jedne stvari podstiču razum, a druge ne: one koje u čulo dolaze zajedno sa svojim suprotnostima određene su kao stvari koje podstiču razum, a one koje ne dolaze tako — kao stvari koje ne mogu da probude mišljenje.

— Sad — reče — razumem, i čini mi se da je to tako.

— Šta onda? Kako ti se čini, s koje bi strane mogli da budu broj i jedinica?

— Ne mogu to da odredim — reče on.

— Pa prosuđuj to prema onome o čemu je već na-
e pred bilo govora. Jer ako je viđenje, ili neko drugo čulo, u svemu sposobno da vidi jedinicu po sebi, onda jedinica neće voditi dušu prema razumevanju suštine, te će biti isto kao i u slučaju prsta o kojem smo govorili[26]. Ali ako se s njom zajedno uvek vidi i njena suprotnost — i to tako da se ne pokazuje ništa po čemu bi ona bila više jedinica nego ono što je tome suprotno — onda će odluka nekog sudije[27] biti nužna. Duša je tada zbunjena, pa je prinuđena da istražuje i da, pokrenuvši u sebi prosuđivanje (ennoia), postavi pitanje šta li bi mogla biti jedinica sama po sebi. Tako bi saznanje (mathesis) o jedinici
525 moglo biti među onim saznanjima koja vode i obraćaju dušu prema posmatranju (thea) *onog što jeste.*[28]

— Ali sigurno je — reče on — da takvo posmatranje nije svojstveno čulnom viđenju, jer jednu te istu stvar vidimo i kao jedinicu i kao beskrajno mnoštvo.

— Pa onda — rekoh ja — ako tako stoje stvari s jedinicom, da li to isto važi i za broj?

— Kako da ne?

— Praktično računanje (logistike)[29] i aritmetika (arithmetike) u celini se odnose na broj.

— Sasvim.

— A to što se odnosi na broj pokazuje se kao ono što vodi prema istini.

— Zaista izvanredno.

— Logistika i aritmetika bi, kako se čini, pripadale onoj nauci[30] koju tražimo. Ratnik će morati da ih izuči radi sređivanja svojih trupa, a filozof zato da bi izronio iz nastajanja (genesis) i čvrsto se vezao za suštinu (ousia)[31] inače on nikada ne bi postao *vest u mišljenju* (logistikos).

— Tako je — reče on.

— A naš bi čuvar morao biti ujedno i ratnik i filozof.[32]

— Dakako.

— Onda bi, o Glaukone, trebalo da ovu nauku uvedemo zakonom, te da one koji će u državi imati najviše dužnosti ubedimo da se bave logistikom, ali nikako na neznalački (idiotikos)[33] način, nego tako da rasuđivanjem dospevaju do kontemplacije (thea) prirode brojeva; ne praktikujući je na način kao što to čine prodavci i trgovci na malo, da bi kupovali i prodavali, nego radi rata i radi toga da duši olakšaju obraćanje od nastajanja i usmeravanje ka istini i suštini.

— Vrlo lepo govoriš — reče on.

— I zaista — rekoh ja — sada, kad smo ovo izrekli o nauci računanja, i ja sam dolazim do saznanja koliko je ta nauka produhovljena i mnogostruko korisna za ono što hoćemo, ako se upražnjava radi saznanja, a ne radi trgovanja.

— Po čemu to?

— Po tome što smo maločas govorili da ta nauka snažno vodi dušu prema gore, te je obavezuje na raspravljanje o brojevima takvim kakvi su sami po sebi, ne dopuštajući joj da raspravlja o brojevima koji su proistekli iz vidljivih i opipljivih tela — ukoliko takvo raspravljanje (dijalektiku) neko predloži.[34] Pretpostavljam da ti je svakako poznato kako se oni koji su u to upućeni podsmevaju onome ko u govoru jedinicu kao jedinicu razlomi na delove, te da mu u tome nikako ne daju za pravo. Ako ti jedinicu razdeliš, oni će je umnožiti, brinući se o tome da se jedinica ne pokaže kao ne jedinica, nego kao mnoštvo posebnih celina (polla moria).[35]

— Istinu govoriš — reče on.

526 — A šta ti misliš, Glaukone, šta će oni odgovoriti ako bi ih neko zapitao: „0 čudnovati ljudi, o kakvim brojevima vi raspravljate? Gde je ta jedinica koja je uvek takva kakvom je zamišljate, uvek jednaka drugoj potpuno istoj jedinici od koje se nimalo ne razlikuje i koja je bez ikakvih delića?"

— Mislim da će reći kako oni govore o brojevima koji se mogu samo zamisliti, i kojima se inače ne može ma kako operisati.

— Vidiš, dakle, o prijatelju — rekoh — da nam je
b zaista potrebna nauka, jer ona očigledno primorava dušu da se u traženju istine služi mišljenjem.

— Ona to zaista čini i to u velikoj meri — reče on.

— I dalje? Jesi li primetio kako su ljudi, koji su od prirode obdareni za računanje, sposobni i za sve ostale nauke i kako čak i oni koji sporo shvataju, ako se uče i vežbaju u računanju, imaju bar tu korist što njihov duh u velikoj meri postaje oštroumniji?

— Tako je — reče on.

c — A mislim da ćeš teško naći nešto što bi zadalo više truda čoveku koji uči i bavi se time nego baš to?

— Svakako.

— Zbog svega toga, dakle, ne smemo zapostaviti ovu nauku, nego u njoj moramo odgajati sve one koji imaju najbolje osobine.

— Slažem se — reče on.

IX. — Ovu nauku dakle, zadržavamo — rekoh. — A sad da vidimo hoće li nam u nečemu koristiti ona druga što je sa tim u vezi.

— Koja? Da ne misliš na geometriju? — zapita on.

— Upravo na nju — rekoh.

d — Ukoliko se ona odnosi na ratovanje — reče on — jasno je da se nas tiče. Jer je i pri podizanju tabora, pri osvajanju zemljišta, pri povlačenju i razvijanju vojske, i svuda gde se imaju postaviti čete, pa i u samim borbama i marševima svakako važno da li čovek zna geometriju ili ne.

— Ali za te stvari — rekoh — dovoljno je i samo malo geometrije i računanja. Treba, međutim, ispitati
e da li veći i dalekosežniji deo geometrije služi našem cilju,

odnosno kako ona može da pomogne lakšem sagledava-
nju ideje dobrog. A tom cilju, kažemo, služi sve ono što
nagoni dušu da se okreće prema onom području u kojem
je biće najblaženije od svih bića, koje duša na svaki na-
čin treba da vidi.
— Ispravno govoriš — reče on.
— Ako nas, dakle, nagoni na kontemplaciju suštine,
onda nas se tiče; ako nas nagoni da posmatramo ono
što nastaje[36] — onda ne.
— Da, to je tako.
527 — Da ova nauka ima u sebi nečeg što je u potpu-
noj suprotnosti sa načinom na koji o njoj govore oni
koji se njome bave — to nam neće osporavati niko od
onih koji o geometriji imaju nešto malo iskustva.
— Kako? — zapita on.
— Oni govore veoma smešno i na način robova; jer,
upotrebljavajući govor onih koji rade i ostvaruju neki
praktični cilj, govore o pravljenju četvorougla, produži-
b vanju, spajanju, i svemu što je tome slično. A ta se nauka,
međutim, u celini neguje radi saznanja.[37]
— Sasvim je tako — reče on.
— Zar onda ne treba da utvrdimo još i ovo?
— Šta to?
— Da je geometrija saznanje onoga što je večno, a
ne saznanje onoga što nastaje i što nestaje.
— Pa već je dokazano — reče on — da je geome-
trija saznanje o onome što je večno!
— Znači da ona uzdiže dušu nagore, prijatelju, a da
filozofsko razmišljanje, koje mi nepotrebno upravljamo
nadole, priprema za uspon.
— I to u najvećoj meri — reče on.
c — Treba što je više moguće zahtevati — nastavili
ja — da ljudi u uzornoj državi ne budu daleko od geome-
trije. Jer i njena sporedna dela nisu mala.
— Koja to? — zapita on.
— Ona koja si ti sam maločas spomenuo — rekoh
— i koja se odnose na rat, a i ona koja se odnose na
svako učenje, jer će sve to bolje shvatiti onaj ko se bavio
geometrijom nego onaj ko u geometriju nije upućen.[38]
— Potpuno sigurno, tako mi Zevsa — reče on.
— Hoćemo li onda da našim mladićima odredimo
ovu nauku kao drugu?
— Hoćemo — odgovori on.

d X. — I dalje? Da li da astronomija bude treća? Sla-
žeš li se s tim?
— Slažem se — reče on — jer pažljivije posmatra-
nje godišnjih doba, meseca i godina isto tako koristi ze-
mljoradnji i pomorstvu, kao i ratničkoj veštini.
— Kako si pitom — rekoh — kao da se plašiš da
gomila ne pomisli da uvodiš neke nekorisne nauke. A to
nije nešto od sporednog značaja, mada je veoma teško
e poverovati da nauke služe za to da očiste i ožive u nama
organ duše koji su druga zanimanja pokvarila i učinila
slepim, organ čije je spašavanje stoput dragocenije nego
spašavanje hiljadu očiju telesnih: jer samo njime se može
videti istina. Svi oni koji se u tome slažu s tobom misliće
da govoriš neobično lepo, a svi oni koji to nikada nisu
osetili verovaće, po svoj prilici, da samo brbljaš, jer u
528 tome neće videti ništa o čemu bi bilo vredno govoriti.
Razmisli još sada sa kojima ćeš od njih razgovarati, da
li sa prvima ili sa drugima ili ni sa jednima ni sa drugi-
ma, već samo i najviše radi sebe samoga, ne zavideći ni-
kome koji bi od toga mogao imati koristi.
— Odlučiću se — reče on — da najviše govorim za
sebe i da sam postavljam pitanja i da na njih odgovarani.
— Onda se vrati natrag — rekoh — jer nismo pra-
vilno odabrali nauku koja se nadovezuje na geometriju.
— Kako to? — zapita on.
— Tako što smo odmah posle površine uzeli u raz-
b matranje telo koje se kreće, a da ga pre nismo posmatrali
samo po sebi. Pravilno je, međutim, da se posle druge
dimenzije uzima treća.[39] A ova se nalazi kod kocke i kod
svega onoga što, kao i ona, ima dubinu.
— Zaista je tako — reče on. — Ali mi se čini, o
Sokrate, da ova nauka još nije otkrivena.[40]
— Dva su uzroka tome — rekoh ja. — Jedan je da
nijedna država to ne ceni, pa se zato, budući da je to
teško, slabo i istražuje. Drugi je da je istraživačima po-
treban vođ, bez koga ništa ne bi mogli otkriti.[41] Takav se
vod, pre svega, teško nalazi, pa ako se i nađe — onda se
oni koji su pozvani da istražuju, iz gordosti, ne uprav-
c ljaju prema njemu. Ali ako bi ćela država to nadgledala
i cenila, tada bi se i ovi pokorili, pa bi se istraživalo kako
treba i ta stvar bi se pojavila u punoj svetlosti. Jer i sada,
iako prezrena u očima svetine, iako ometena čak i govo-
rom istraživača koji ne znaju čemu bi to moglo da služi,
ova istraživanja ipak rastu,[42] savlađujući sve prepreke

svojom privlačnošću. Stoga nije nikakvo čudo ako se ta nauka pojavljuje,

d — A to što je u njoj privlačno — reče on — takođe je nešto neobično. Samo mi malo jasnije reci to što si sad govorio. Ti si, naime, proučavanja površine nazvao geometrijom.

— Da — odgovorili.

— Onda si, prvo, astronomiju stavio iza nje, a zatim si to povukao.

— Učinio sam to u brzini — rekoh — ali hoteći da stvar obradim brzo, samo je usporavam. Stvarno, bilo je na redu ispitivanje geometrijskih tela, ali videći da je to istraživanje u smešnom stanju, preskočio sam ga i odmah posle geometrije stavio sam astronomiju, tj. nau-
e ku o telima[43] u kretanju.

— Ispravno govoriš — reče on.

— Postavimo sada — rekoh — astronomiju za četvtru nauku, budući da stereometrija,[44] koja je sada zanemarena, ostaje posebna nauka, ukoliko joj država posveti odgovarajuću pažnju.

— Razume se — reče on. — I kao što si ti mene malo-
529 pre grdio, Sokrate, što sam onako bezobzirno hvalio astronomiju,[45] tako ja sada odobravam način na koji joj ti prilaziš. Jer mislim da je svakome jasno kako ona primorava dušu da usmeri svoj pogled nagore i odvodi je od ovozemaljskih stvari tamo gore.

— Možda je to jasno svima, izuzev meni — rekoh — jer meni ne izgleda tako.

— Nego kako? — zapita on.

— Kako je sada obrađuju oni koji nastoje da nas uzdignu do filozofije,[46] ona vuče pogled sasvim nadole.

— Kako to misliš? — zapita on.

— Čini mi se — rekoh — da nisi neodvažan u svom pristupu nauci o stvarima koje su gore. Doista se hrabro
b izlažeš opasnosti, jer ako bi se neko izokrenuo pa posmatrao slike na tavanici i time nešto naučio, ti bi i tada verovao da on posmatra umom, a ne očima. Uostalom, možda ti lepo prosuđuješ, a ja priprosto.[47] Ipak, ja ne mogu prihvatiti da neka druga nauka podstiče dušu da gleda gore, osim nauke o biću i nevidljivom. Pa ako bi neko pokušavao da nešto nauči o čulnim stvarima, bulje ći gore ili zureći dole, ja ne bih nikada rekao da će taj
c nešto naučiti — jer o takvim stvarima nema nikakve nauke[48] — niti bih rekao da njegova duša gleda[49] gore.

Naprotiv, rekao bih da njegova duša gleda dole, makar on proučavao plivajući na leđima ili ležeći na zemlji.

XI. — Dobio sam što sam zaslužio! — reče on. — Imao si pravo da me tako prekoriš. Ali kako to misliš da bi astronomiju trebalo proučavati drukčije nego što se sada proučava,[50] ako se hoće da to proučavanje koristi onome o čemu smo govorili?

— Ovako — rekoh. — Ove divne slike na nebu, budući da su naslikane na vidljivoj površini, treba smatrati
d za najlepše i najtačnije od svih takvih stvari, ali treba znati da one mnogo zaostaju za istinom, naime za kretanjem čija su brzina i sporost stvarni i kao takvi se nalaze u istinskom broju, i u svim istinskim oblicima,[51] koji se međusobno pokreću pokrećući i sami sebe. Ovo se doista shvata pomoću razuma i računa (logo), a ne viđenjem. Ili ti misliš da se to shvata viđenjem?

— Nipošto — reče on.

— Da bismo se, dakle, poučili i u onim drugim stvarima, moramo kao primer uzeti nebeske slike kao da
e smo u njima našli uzore koje je Dedal, ili koji drugi majstor ili crtač lepo nacrtao ili izradio. A kad bi njih video neki čovek vest geometriji, mislio bi, doduše, kako su veoma lepo izrađene, ali i da je smešno baviti se njima ozbiljno i sa namerom da se na njima shvati istina o
530 jednakom i dvostrukom, ili o nekom drugom odnosu.[52]

— Pa i bilo bi smešno — reče on.

— Misliš li ti da pravi astronom neće osetiti to isto kad bude posmatrao kretanje zvezda? — zapitah ja dalje. — On će misliti da su ta dela izvedena na najbolji mogući način, i da je nebeski *tvorac* (demiourgos) to sastavio kao i sve drugo što je na nebu.[53] A što se tiče odnosa noći prema danu, ovih prema mesecu, meseca prema godini, i drugih zvezda prema toj razdeobi vremena,[54] kao i međusobnog odnosa zvezda u tom smislu — taj pravi astronom, mislim, neće smatrati čudnim onoga ko drži da se to događa na isti način i da u tome nema nikada
b nikakvog odstupanja, iako je tu reč o telesnim i vidljivim stvarima,[55] kao što neće smatrati čudnim sve one napore da se o tome shvati istina?

— Kada te slušam — reče on — meni se čini da je tako.

— Mi ćemo, dakle, postavljajući sebi probleme, proučavati astronomiju kao i geometriju; ali ćemo ostaviti ono što se zbiva na nebu,[56] ako zaista želimo da učinimo

korisnim onaj deo duše koji je po prirodi razborit, a koji
c je ranije bio nekoristan.
— To će zaista biti mnogo teži posao nego što ga
sada imaju oko astronomije.
XII. — Mislim da ćemo i ostalo na isti način naređivati ako od nas, kao od zakonodavaca, treba da bude neke koristi. A da li bi ti, možda, imao neku nauku da pomeneš, koja bi spadala ovamo? — zapitah.

— Ovako, sada, ne bih imao — reče on.

— Mislim — nastavih ja — da kretanje nema
samo jedan vid, nego više njih. Sve te vrste kretanja mo-
d žda bi umeo da nabroji neki mudrac,[57] a mi znamo samo
za dve.

— A koje su to?

— Osim pomenutog kretanja, ono koje je pandan ovome/[8] njeno naličje.

— Koje je to?

— Usuđujemo se reći — nastavih ja — da, kao što su oči potrebne za astronomiju, tako su uši potrebne za harmonično kretanje.[59] A ta su znanja međusobno srodna, kao što kažu pitagorovci, s čime se i mi saglašavamo, o Glaukone. Ili kako činimo?

— Tako — reče on.

e — Pošto je ova stvar važna — rekoh ja — to ćemo
mi od pitagorovaca saznati šta oni o tome misle, a saznaćemo pored toga još i ostala njihova učenja, ako ih imaju, zar ne? Mi ćemo, međutim, pored svega toga zadržati svoje načelo.

— Koje to?

— Da naši pitomci nikad ne pokušaju naučiti od
njih nešto nesavršeno i što ne dostiže donde, dokle sve,
kao što smo malopre rekli za astronomiju,[00] mora da do-
531 stigne. Zar ne znaš da je tako isto i sa harmonijom? Jer
oni akorde i zvuke koje čuju odmeravaju jedne prema drugima, i uzalud se trude kao i astronomi.

— Tako mi bogova — reče Glaukon. — Kako je
smešno kad oni govore o nekim zgušnjavanjima i svoje
uši približavaju tako kao da bi hteli uhvatiti ton izbliza,
pa jedni kažu kako čuju još neki međuzvuk i da je to naj-
manji interval pomoću koga treba meriti, a drugi se tome
protive, kao da oba tona sasvim podjednako zvuče, a i
b jedni i drugi više cene uši nego um.[41]

— Ti govoriš — rekoh — o onim valjanim ljudima koji daju posla žicama i ispituju ih, zatežući ih na instrumentu. Ali da poređenje ne bi bilo suviše dugo, te da ne bih morao govoriti o udarcima sa trzalicom, o grđenju, opiranju i hvalisanju struna[62] — prestajem sapoređenjem i kažem da ne mislim na ove ljude, već na one za koje smo
upravo sada rekli kako treba da govore o harmoniji. Jer
c oni rade isto ono što i astronomi: traže brojeve u akor-
dima koje čuju, a ne prelaze na probleme da bi ispitali: koji su brojevi harmonični, a koji nisu, i radi čega jesu harmonični ili nisu.[63]

— Govoriš o nekoj neobičnoj, božanskoj stvari — reče on.

— Ali o stvari koja je korisna za istraživanje lepog i dobrog — rekoh — a beskorisna ako se neguje na drugi način.

— Svakako — reče on.

— Ja mislim — nastavih — da ako smo prešli sve
d nauke koje smo pomenuli, ako smo stigli do njihove me-
đusobne veze i srodnosti, i ako smo shvatili na koji način one jedna drugoj pripadaju, onda bavljenje njima ipak nešto znači i nismo se trudili uzalud; a ako nije tako, onda se zaista uzalud trudimo.

— I meni se tako čini — reče on. — Ali ti govoriš o nekom vrlo velikom delu, o Sokrate.

— Misliš li na preludij (pro-oimion) — rekoh — ili na nešto drugo? Ili ne znamo da je sve to samo preludij upravo za onu melodiju (nomos)[64] koju treba naučiti? Jer, tebi se sigurno ne čini da su oni koji su tome
e vesti, istovremeno i dijalektičari (dialektikoi).[65]

— Ne, tako mi Zevsa, osim malobrojnih na koje sam nailazio.

—Ali, jesi li pomislio — upitah ja — da će ljudi, koji ne mogu iskazivati i prihvatiti razlog[66], ikada moći znati nešto od onoga što smo rekli da treba da znaju?

— Nisam ni to — reče on.

532 — Pa onda, Glaukone, misliš li da je to upravo ona
melodija[67] koju dijalektika (dialegesthai) izvodi? Mada je ta melodija nešto što pripada onome što je umno, o njoj ipak imamo neku predstavu u moći viđenja, a za ovu smo već pokazali kako nastoji da gleda živa bića takva kakva su *po sebi,* zatim zvezde kakve su *po sebi,* najzad i na sunce kako je *po sebi.* Na sličan način, kad nastojimo da pomoću dijalektike, i bez oslonca na bilo koje čulo, oslanjajući se samo na razloge, da nađemo put do suštastva svake stvari, i ako u tome ne posustanemo

b sve dotle dok ne shvatimo ono što je samo po sebi dobro,
dospećemo do onoga što je tek na kraju shvatljivo, kao
što se viđenjem dospeva do onoga što je tek na kraju
vidljivo.[68]

— Svakako se to zbiva na taj način — reče on.

— Šta onda? Zar ti taj put[69] ne nazivaš „dijalekti-
ka" (dialektike)?

— Nego šta?

XIII. — -Doista, onaj ko se oslobodio okova — na-
stavih ja — i preokrenuo od senki prema prikazama[70] i
svetlosti; onaj ko se penje iz podzemlja pećine gore pre-
ma suncu; onaj ko ne može odmah da gleda životinje,
c biljke i svetio sunca — usmerava se na božanske privide
(phantasmata theia)[71] na površini vode i na senke bića,
a ne na senke prikaza koje proizlaze iz kakvog drugog
svetla nalik na ono sunčevo, jer to je svetio veštačko kao
i one prikaze. Sve to bavljenje veštinama koje smo pome-
nuli ima takvu moć da vodi ono što je u duši najbolje
prema gore, do kontemplacije onog što je u stvarnosti
najbolje, kao što se ono što je najosetljivije na telu[72] uz-
d diže do onog što je najjasnije u telesnom i vidljivom po-
dručju.

— Prihvatam da je to tako — reče on. — Ipak,
meni se čini da je tu po svemu sudeći reč o onome što je
teško prihvatiti, kao što je opet, s druge strane, teško ne
prihvatiti. No kako tu nije reč o tome da se sada odluči-
mo, nego se i kasnije na to treba više puta vraćati — uz-
mimo da je to tako kako sada govorimo, pa pređimo na
samu melodiju i obrađujmo i nju kao što smo obradili
preludij. Govori dakle kakva je moć dijalektike, kojim
e razdeobama se ona bavi, i koji su njeni putevi? Jer, kako
se čini, to su oni putevi koji vode prema mestu gde se
možemo odmoriti od pređenog puta, pa i završiti naše pu-
tovanje.[73]

533 — Dragi moj Glaukone — rekoh — ti nećeš moći da
me i dalje pratiš — jer moje oduševljenje nikako neće
popuštati — a ti nećeš više videti samo sliku onoga o če-
mu govorimo, već suštu istinu, onakvu kakvom se ona
meni prikazuje; da li je ona, međutim, takva ili nije, ne
vredi više dokazivati. A ipak treba potvrditi da se tako
nešto može videti. Zar ne?

— Svakako.

— Pa i ovo treba potvrditi: jedino dijalektika ima
tu moć da onome, ko je savladao ono što smo do sada

prešli, može to učiniti vidljivim, i da to nije mogućno ni
na jedan drugi način?

— Vredno je i za to se boriti — reče on.

b — Ima u tome nečeg — rekoh ja — što nam niko
neće osporavati. A to je, naime, ovo što kažemo o putu
istraživanja: nema nijednog drugog istraživačkog puta
kojim bi se, u svim slučajevima, moglo ići do odgovora
na pitanje šta je svaka stvar po sebi. Sva ostala umenja
odnose se ili na mnenja i želje ljudi, ili na ono što je
rođeno i načinjeno, ili na održavanje svega toga što je
rođeno i načinjeno. Preostale veštine, za koje smo rekli da
unekoliko dospevaju do bića, geometrija i one što iza
nje slede, vidimo kako sanjaju o biću, ali ga ne mogu
c gledati u budnom stanju sve dotle dok se drže hipoteza
ne dirajući u njih, i nemajući moći da o njima polože
račun. Jer onaj ko počinje onim što ne zna, i koji je ono
što je na kraju i ono što je u sredini takođe sastavio iz
onog što ne zna — ima li on kakvo sredstvo kojim bi
udesio da od takvog spleta nastane znanje?

— Nema nikakvo — reče on.

XIV. — Dijalektički metod je jedini — rekoh ja —
d koji se ne drži hipoteza, nego ide pravo prema početku
da bi utvrdio kakav je on, a oko duše, zakopano u var-
varsko blato, nežno izvlači na površinu i uzdiže ga, pri
čemu su mu, kao pomoćnice i vodilje, potrebne veštine[74]
koje smo ispitali. Mi smo njih, doduše, po navici često
nazivali naukama, ali bi one morale imati neko drugo ime,
neko koje bi značilo više nego mnenje, a manje nego nauka
— i mi smo ih već ranije negde nazvali razumnim uviđa-
njem. Ali mi se čini da se ljudi kojima predstoji jedno
e tako snažno istraživanje, kao što je naše, neće prepirati
oko imena.

— Svakako neće — odgovori on.

— Nego će biti dovoljno ako se jasno iskaže ono
što nam je u duši?

— Da.

— Biće, dakle, dovoljno — rekoh — ako, kao i ra-
nije[75], nazovemo prvi deo *naukom* (episteme), drugi *ra-*
zumskim saznanjem (dianoia), treći *verom* (pistis), a
534 četvrti *slikovitim predstavljanjem* (eikasia); zatim, ova
dva poslednja zajedno — mnenjem (doxa), a ona prva
dva zajedno — poimanjem ili razumevanjem (noesis);
i to: mnenje da se odnosi na nastajanje, a poimanje ili ra-

zumevanje da se odnosi na biće (ousia). I kao što se biće odnosi prema nastajanju — tako se poimanje odnosi prema mnenju; a kao što se poimanje odnosi prema mnenju — tako se nauka odnosi prema veri i razumsko saznanje prema slikovitom predstavljanju. A proporciju koja postoji između stvari na koje su ova imena primenjena, pa onda i dvostruku deobu svake od te dve grupe, one koja obuhvata pomišljivo i one koja obuhvata shvatljivo — ostavićemo, Glaukone, po strani, da nas to ne optereti mnogo većim brojem reći nego što je onaj koji smo već upotrebili.

b — I ja sam više za to — reče on — ukoliko samo mogu da te pratim.

— Da li ti nazivaš dijalektičarem i onoga ko shvata razlog (logos) bića svake stvari? I di li ćeš onome, ko to ne može, reći da, ukoliko nije u stanju da ni samome sebi ni drugima pruži o tome objašnjenje, to nije ni shvatio?

— A kako bih mu drukčije rekao, ako ne tako? — reče on.

— Pa onda je isto tako kada je reč o dobru. Za
c onoga ko nije u stanju da u svom govoru definiše ideju dobra, te da je izdvoji i razlikuje od svega drugog; za onoga ko ne zna da se, kao u borbi, probije kroz sve napade i nađe pravi put, i ko se u toj borbi oslanja na mnenje a ne na stvarno stanje stvari, a u svemu tome u rasuđivanju ne ide svojim putem bez posrtanja — za takvog čoveka nećeš reći da poznaje dobro kao takvo, niti da poznaje ikakvo drugo dobro, nego ćeš, ako je do njega dospela bleda slika toga, reći da je do toga dospeo ne znanjem, već mnenjem, i da je svoj sadašnji život
d prospavao i prosanjao, da bi, pre no što se ovde probudi, stigao u Had i tamo zauvek zaspao.

— Zevsa mi, zaista ću sve to reći.

— Pa dobro, ako bi svoju decu, koju sada vaspitavaš i obrazuješ u reci, i na delu stvarno vaspitavao, sigurno ne bi dopustio, tako bar ja mislim, da se u njih kao u linije usadi iracionalnost[70] i da kao takvi upravljaju državom i odlučuju o najvažnijim stvarima.

— Sigurno ne bih — reče on.

— Obavezaćeš ih, dakle, zakonom da se ponajviše bave onim obrazovanjem koje će ih osposobiti da u najvećoj meri znalački postavljaju pitanja i da na njih odgovaraju.[77]

e — Daću im takav zakon zajedno s tobom — reče on.

— Zar ti se ne čini — rekoh ja — da je dijalektika kao neka vrsta završnog kamena nad ostalim naukama, i da se nijedna druga nauka pravilno ne može staviti iz-
535 nad nje, nego da ona predstavlja njihov krajnji cilj?

— Tako je — reče on.

XV. — Onda ti još samo preostaje da odlučiš koga ćemo i na koji način uputiti u te nauke — rekoh ja.

— Tako je.

— Da li se sećaš onog ranijeg izbora vladara i koji su bili oni koje smo izabrali?[73]

— Kako se ne bih sećao? — reče on.

— Veruj mi — nastavih — da treba birati upravo takve prirode i da treba odabrati najpouzdanije i najhrabrije, a po mogućstvu i najlepše;[79] osim toga, ne treba tra-
b žiti samo ljude plemenitih i uzvišenih osobina, nego oni moraju imati i darove koji odgovaraju ovakvom vaspitanju.

— Kakve to darove zahtevaš?

— Moraju imati, prijatelju dragi, oštroumnost da shvate nauke i ne smeju sporo učiti. Duše se, naime, mnogo više zamaraju ozbiljno učeći nego u vežbaonicama, jer je to mnogo više njihov lični posao koji obavljaju same i ne dele ga sa telom.

— Tako je — reče on.

c — Pa onda treba tražiti dobro pamćenje, neposustajanje, i vrednoću u svakom pogledu. Kako inače misliš da bi neko mogao želeti i da podnese telesne napore i da, u isto vreme, završi toliki zadatak i u učenju i u vežbanju?

— Niko — reče on — osim ako nije izvanredno obdaren.

— Svakako su — rekoh — sadašnje pogrešne predstave i prezrenje pogodili filozofiju zato što se, kako sam i ranije spominjao,[80] njome ne bave oni koji su toga dostojni. Njome se ne bi smeli baviti njeni nezakoniti, nego nju treba da neguju njeni zakoniti sinovi.[81]

— Kako? — upita on.

d — Prvo — odgovorili — oni koji se njome bave ne smeju hramati u sklonosti prema naporu (philoponia), te samo upola *voleti napor* (philoponon), a drugom polovinom *ne mariti za njega* (aponon). A to se dešava u ljubitelja gimnastike, ljubitelja lova, i uopšte u svih ljubitelja telesnih napora, i kad ovi nemaju *sklonosti prema učenju* (philomathes), niti *sklonosti prema slušanju*

(philekoos), niti prema istraživanju, nego mrze svaki takav napor. A hramlje i onaj ko je svoju sklonost prema naporu usmerio u suprotnom pravcu.

— Govoriš najistinitije — reče on.

— Isto ćemo tako u odnosu prema istini — rekoh
e — smatrati da je osakaćena ona duša koja — iako mrzi namernu laž i sama je teško podnosi, a veoma se ljuti kad drugi lažu — ipak nenamernu laž[82] mirno prima i ne ljuti se ako je uhvate u neznanju, nego se zadovoljno, kao svinja, valja u njemu.

536 — Svakako — reče on.

— A u odnosu prema umerenosti — rekoh — prema hrabrosti, plemenitosti i svim delovima vrline moramo naročito paziti na zakonit i nezakonit porod.[83] Jer ako ni pojedinac ni država ne znaju da takve razlikuju, onda će nasumce uzimati za prijatelje i za vladare kako one koji hramlju, tako i one koji su nezakonit porod.

— Zaista je tako — reče on.

— Mi se, međutim — rekoh ja — moramo svega
b toga dobro čuvati. Jer ako onima, koji su telesno i duhovno potpuni, propisujemo toliko učenje i vežbanje onda nam ni sama Dike (boginja pravde — prim. prev.) neće prigovarati, a sačuvaćemo državu i državno uređenje; inače, ako tako odgajimo one koji su od ovih drukčiji,[84] u svemu ćemo dobiti ono što je suprotno našoj nameri, a na filozofiju ćemo sručiti bujicu podsmeha.

— To bi zaista bila sramota — reče on.

— Svakako — rekoh ja — ali sada mi se čini da se i meni nešto smešno dogodilo.

— Kako to? — upita on.

c — Pa zaboravio sam da se šalimo i počeo sam da govorim previše oduševljeno. Govoreći, mislio sam na filozofiju, pa videći kako je nedostojno bačena u blato, čini mi se da sam se naljutio i da sam kao u gnevu govorio suviše ozbiljno o onima koji su za to krivi.

— Nisi, tako mi Zevsa — reče on — jer meni kao slušaocu to zaista nije tako izgledalo.

— Ali meni kao retoru jeste — rekoh ja. — No nemojmo zaboraviti i to da smo u ranijem[85] odabiranju birali
d stare ljude, a u ovom to nećemo činiti. Jer ne treba verovati Solonu da je čovek koji stari sposoban da mnogo nauči, nego znajmo da može manje učiti nego trčati. Svi su veliki i učestali napori za mlade ljude.

— Neizbežno — reče on.

XVI. — Onima koji su još mladi pripada učenje računanja i geometrije i svih propedevtičkih disciplina, u kojima treba da se obrazuju pre no što pristupe dijalektici. Ali oblik poučavanja ne sme biti nasilan.

— Zašto?

e — Zato što slobodan čovek ne sme nijednu nauku izučavati ropski — rekoh. — Jer telesni napori, čak i kad se vrše nasilno, ne čine telo nipošto gorim, dok se u duši ne zadržava nikakvo nametnuto znanje.

— To je istina — reče on.

537 — Da bi, dakle, što pre mogao da uočiš za šta je svaki pojedinac po prirodi sposoban, treba da decu vaspitavaš uz igru a nipošto silom, dragi moj.

— To što govoriš, razumno[86] je — reče on.

— Sećaš li se — nastavih ja — kako smo rekli da decu treba na konjima voditi i u rat kao posmatrače, a ako se nađe bezbedno mesto, da ih treba dovesti sasvim blizu i dati im, kao mladim psima, da okuse krv.

— Sećam se — reče on.

— I da onoga ko se u svim ovim naporima, naukama i opasnostima bude pokazao najokretniji, treba primiti u naročiti broj odabranih.

b — U koje doba starosti? — zapita on.

— Čim završe potrebne telesne vežbe — rekoh. — Jer je to vreme, makar trajalo i dve ili tri godine, nemoguće za kakvo drugo delo. Zamor i spavanje su neprijatelji nauka. A osim toga, kakav će ko biti u tim telesnim vežbanjima, to je neka vrsta probe.

— Kako da ne?

— Posle toga vremena — nastavih — biće oni koji su među dvadesetogodišnjacima odabrani u većoj slavi nego ostali, a znanja koja se deci u toku vaspitanja pružaju bez reda, moraju se za njih pregledno rasporediti,
c prema srodnosti sa ostalim naukama i prema prirodi same stvari.

— Samo je ono znanje koje na takav način ulazi u čoveka stalno — reče on.

— I ono, ujedno, najbolje dokazuje da li je neka priroda dijalektička ili nije, jer je dijalektičar samo onaj ko vidi stvari u njihovoj povezanosti, a ko tako ne gleda, taj nije.

— To isto mislim i ja — reče on.

— Na ovo ćeš morati paziti — rekoh — pa ćeš one
d međ njima, koji budu najizdržljiviji u učenju, u ratovanju i u drugim dužnostima, kad napune trideset godina, ponovo odabrati iz onog broja već odabranih, kako bi im dodelio veće počasti i kako bi, ispitujući njihovu dijalektičku sposobnost, uočio koji je od njih u stanju da bez obzira na oči i na druga čula, ide zajedno sa istinom ka samom biću. I zato je to posao koji zahteva veliku i budnu pažnju, druže.

— A zašto? — upita on.

— Pa zar ti ne primećuješ — zapitah ja — kakvo
e se sada zlo javlja sa dijalektikom?[87]

— Kakvo zlo?

— Ljudi se napune nezakonitošću — rekoh.

— Doista — odvrati on.

— Čudiš li se ti što im se to dešava — rekoh — i smatraš li da ih ne treba pomilovati?[88]

— Kako to? — upita on.

— Uzmimo za primer — rekoh — da je jedno pod-
538 metnuto dete bilo odnegovano u velikom bogatstvu, u jednom velikom i uglednom plemenu i među mnogobrojnim laskavcima; zatim, ono postaje čovek i primećuje da uopšte nije sin roditelja koji to tvrde, a ne može da nađe svoje prave roditelje; da li možeš da mi predskažeš kako će se on odnositi prema laskavcima i lažnim roditeljima u ono vreme kad o podmetanju ništa nije znao, a kako opet u ono vreme kad je o tome znao? Ili bi, možda, hteo da čuješ kako ja to predviđam?

— Hteo bih — odgovori on.

XVII. — Onda predviđam da će biti ovako: on će
b više ceniti oca, mater i druge prividne rođake nego laskavce, više će se brinuti za njihove potrebe, a manje nezakonito prema njima postupati ili sa njima razgovarati, dok će u važnim stvarima biti prema njima manje neposlušan nego prema laskavcima, sve donde dok mu istina ne bude sasvim poznata.

— Verovatno — reče on.

— A kada bude uvideo stvar, onda će, mislim, popustiti u dužnom poštovanju prema njima i u zauzimanju za njih, a više će se truditi oko laskavaca, tj. slušaće ih drukčije nego ranije, živeće po njihovom shvatanju i sa-
c stajaće se sa njima ne krijući. Za onog oca, međutim, i za druge izmišljene rođake neće se uopšte više brinuti, osim ako nije izuzetno plemenite prirode.

— Sve bi se to moglo desiti tako kako ti govoriš — reče on. — Ali kako se ovo poređenje može dovesti u vezu sa onima koja se bave dijalektikom?

— Ovako. Mi smo već od detinjstva odgajani u određenim uverenjima (dogmata) o pravičnom i lepom, i navikavani smo da im se pokoravamo i poštujemo ih kao svoje roditelje.

— Jesmo.

d — Ali imamo i druge običaje, koji su suprotni onim uverenjima, i koji su puni zadovoljstva, laskaju našoj duši i privlače je sebi. Ali ovi ne mogu da primame one koji su iole uravnoteženi; ovi poštuju ona očinska uverenja i njima se pokoravaju.

— Tako je.

— Šta onda? — zapitah. — Kad bi onoga ko ima takva uverenja upitali „šta je lepo", i kad bi ovaj odgovorio onako kako je to čuo od zakonodavaca, a dijalek> tičar mu taj odgovor podvrgne pobijanju, pa izvodeći više puta i na više načina svoja pobijanja, konačno ga navede na mnenje da to nije ništa više lepo nego ružno, i tako isto postupi ako je reč o pravičnom i dobrom, i
e uopšte onome što najviše poštuje, šta misliš, kako će se posle toga njegovo poštovanje i pokoravanje odnositi prema onim uverenjima?

— Moraće se desiti — rekoh — da ih više ne poštuje i da im se ne pokorava kao dotada.

— A ako ih više ne bude kao ranije cenio i poštovao kao svoje roditelje, a prave ne bude mogao naći, ka-
539 kvom će se životu onda odati ako ne životu laskanja?[90]

— Nikakvom drugom.

— I tako će — mislim — od čoveka koji je bio odan zakonima, očigledno postati čovek koji naginje bezakonju.

— Neizbežno.

— Pa nije li onda — rekoh — na mestu da se onima koji se na taj način bave dijalektikom odredi pomilovanje, kao što sam maločas rekao.

— Takvi su i sažaljenja dostojni — reče on.

— A da ne bismo takvo sažaljenje morali upraviti i na naše tridesetogodišnjake[89], trebalo bi da ih za dijalektiku pripremimo uz sve moguće predostrožnosti.

— I to treba — reče on.

b — Zar to nije svojevrsna predostrožnost ako se mladim ljudima ne dopušta da se bave dijalektikom?

Mislim da ti nije promaklo da momčići, kad prvi put okuse dijalektiku, uzimaju ovu kao dečju igru, pribegavajući joj s namerom da profcivreče, i da, oponašajući one koji pobijaju, i oni sami pobijaju druge, radujući se kao štenad što prolaznike — pomoću dijalektike — mogu da napadaju i rastržu.

— Ona zaista to rade, i preteruju u tome — reče on.

— I kad tako već pobede mnoge i od mnogih sami
c budu pobeđeni, onda brzo dođu do toga da uopšte više ne cene ono što su ranije cenili. I zato su ljudi počeli da grde njih same i sve ono što je kod drugih u vezi sa filozofijom.

— Sušta istina — odgovori on.

— Međutim, stariji — rekoh — neće hteti da učestvuju u tim ludorijama i više će se ugledati na onog ko želi da razgovara ne bi li saznao istinu, nego na onoga ko se radi zabave igra i protivreči; a sam će postati umereniji i taj će ga posao više uzdići nego što će ga izložiti
d ruglu.

— Tačno je — reče on.

— Zar onda nije iz opreznosti rečeno ono što smo ranije kazali da prirode, kojima ćemo dopustiti da učestvuju u dijalektici, moraju biti uredne i uravnotežene i da se time ne sme, kao dosada, baviti svako, pa i onaj ko za to nije dovoljno zreo?

— Svakako — reče on.

XVIII. — Da li je za bavljenje dijalektikom, ako se ona revnosno i neprekidno uvežbava i ako se ne radi ništa drugo osim što se naizmenično izvode odgovarajuće gimnastičke vežbe, dovoljan dvostruki broj godina od onog ranijeg?[91]

e — Misliš šest ili četiri godine? — zapita on.

— Sastavi mirno pet — rekoh. — Posle toga roka moraju ih opet vratiti u onu pećinu, i primorati ih da upravljaju ratovanjem i poslovima koji odgovaraju omladini, kako ni u tome iskustvu ne bi izostali iza drugih. Pa i tu
540 treba ispitati da li će istrajati u takvom rastrzavanju na sve strane, ili će se malo kolebati.

— A koliko vremena tražiš za to? — zapita on.

— Petnaest godina — odgovorili. — Kad napune pedeset godina, onda sve one koji su se pokazali dobri i koji su se odlikovali u svakom pogledu i u radovima i u naukama, treba najzad privesti cilju i treba ih primorati da svetlost svoje duše okrenu onom što svemu daje svetlost.

Posmatrajući dobro kao takvo, oni treba da ga uzmu kao uzor i da i državu, i građane i same sebe, svakoga prema
b njegovom delu, obrazuju po ugledu na nj, a najviše vremena treba da posvete filozofiji. Kad dođe red na njih, onda treba da se pomuče i sa državničkim poslovima i da budu vladari radi države, ne zato da bi radili nešto lepo, nego kako bi činili ono što je nužno, i tako uvek treba da vaspitavaju i druge, pa kad ih ostave za sobom kao čuvare države, onda da se odsele na ostrva blaženih, gde će trajno stanovati. A država treba da im podiže
c spomenike i da im javno prinosi žrtve, ako Pitija to dozvoli, kao bogovima, a ako ne, onda kao blaženim i božanskim ljudima.

— Prekrasno si izvajao vladare, Sokrate, kao da si vajar — reče Glaukon.

— Ali i vladarke, Glaukone — rekoh. — Nemoj možda misliti da sam govorio više o muškarcima nego o ženama, ukoliko bi se među njima našle takve koje su po prirodi sposobne.

— Ako treba da u jednakoj meri imaju sve zajedno sa muškarcima, kao što smo već rekli, onda je tako — reče on.

d — Dalje — nastavih ja. — Slažete li se u tome da o državi i državnom uređenju svakako nismo kazivali pobožne želje, nego ono što je doduše teško, ali ipak nekako moguće, i to ne drukčije nego onako kako smo govorili. Čim istinski filozofi, jedan ili više njih, postanu vladari u državi: kad oni sadašnje počasti prezru, prepoznavši ih kao ropske i bezvredne, i kad ono što je ispravno, i poča-
e sti koje iz toga slede, počnu iznad svega poštovati, a pravičnost uzimati kao ono što je najviše i najpotrebnije; ukratko, u onaj čas kad pravdi počnu služiti i uvećavati je, hoće li oni toga dana ostvariti onaj poredak u državi o kojem smo govorili?

— Kako će ga ostvariti?

— Sve one za koje se u državi nađe da imaju više
541 od deset godina,[92] oni će, bez izuzetka, prognati izvan gradskih zidina. Zadržaće njihovu decu i počeće da ih odvikavaju od sadašnjih običaja, tj. od običaja koje su njihovi roditelji imali, pa će ih odgajati prema svojim obrascima i zakonima, koji su onakvi kakve smo ih opisali. Tako će se, ako dopustite, najbrže i najlakše ostvariti država i državno uređenje o kojem smo govorili. A kad se jednom ustanovi, hoće li takva država i takvo dr-

žavno uređenje doneti najveće blagodeti rodu u kojem se tako nešto bude rodilo?

— Svakako — reče on. — I meni se čini da si ti,
b Sokrate, dobro izložio kako bi se takvo državno uređenje rodilo, ako bi se ikada rodilo.

— Pa jesmo li onda — upitah ja — naše dokaze (logoi) o takvoj državi i o čoveku koji bi joj bio sličan već iscrpli? Jer, jasno je, mislim, da je taj čovek takav kakav bi, prema onome što smo rekli, morao biti.

— Jasno je — reče on — a u odgovoru na tvoje pitanje, reći ću da su dokazi, kako mi se čini, izvedeni do kraja.

H

KNJIGA OSMA

St.
543a I. — Dobro, Glaukone, mi smo se složili u tome da država kojom se savršeno upravlja treba da ima zajednicu žena, zajednicu dece i celokupnog obrazovanja, a isto tako zajedničke poslove u ratu i miru, i da kraljevstvo treba da bude u rukama onih koji su se pokazali kao najbolji i u filozofiji i u ratnoj veštini.

— U tome smo se složili — reče on.

b — A i u ovome smo bili saglasni: upravljači, kad preuzmu svoje dužnosti, naseliće — predvodeći vojnike — ona prebivališta koja smo ranije opisali i u kojima, budući sve zajedničko, niko neće imati privatnu svojinu. Osim načina njihovog stanovanja, postigli smo negde saglasnost, ako se sećaš, i o tome kakva će biti njihova pokretna imovina.

— Sećam se, naravno, da po našem mišljenju niko od njih ne srne imati ništa od onoga što ima danas, nego
c treba da kao borci i čuvari, kao nagradu za svoje čuvanje, primaju od ostalih sve što je potrebno za izdržavanje za godinu dana, a oni zato treba da se staraju o svojoj bezbednosti i o bezbednosti ostalih građana.[1]

— Tako je — rekoh. — Ali, pošto smo ovo završili, hajde da se podsetimo na kome smo mestu skrenuli razgovor[2] sa rasprave, kako bismo opet mogli da nastavimo put.

— To nije teško — reče on. — Kada si raspravljao o državi, rekao si, otprilike, isto ono što i sada[3] i izjavio da savršenom smatraš onu državu koja je nalik na onu
d koju si ti opisao, a istim takvim smatraš i čoveka koji je tome sličan. Izgleda, međutim, da si nam još savršenije
544 mogao prikazati i državu i čoveka. Rekao si da, ako je

ova država dobra, onda su ostale nesavršene. I, ukoliko se sećam, kazao si da među ostalim državama postoje četiri vrste o kojima vredi govoriti i ispitati njihove pogreške i, isto tako, četiri vrste ljudi koji su tim vrstama države slični; kad bismo o svima njima razmislili i složili se u tome koja je od njih najbolja a koja najgora, onda bismo mogli presuditi da li je najbolji čovek ujedno i najsrećniji, a najgori ujedno i najnesrećniji, ili je možda
b drukčije. Pitao sam te na koje četiri države ti misliš, a onda su Polemarh i Adeimant[4] uzeli reč. Tada si opet ti govorio i došao si dovde.

— Vrlo se dobro sećaš — rekoh ja.

— A sada mi, kao borac, daj isti stav.[5] Ja ću ti postaviti isto pitanje, a ti pokušaj da kažeš ono što si onda hteo reći.

— Ako mogu — odgovorili.

— Bogami — reče on — i ja želim da čujem na koja četiri oblika države ti misliš.

c — Neće ti biti teško da to čuješ — odgovorili ja. — Jer, državna uređenja o kojima govorim imaju poznata imena: ono koje mnogi hvale, kritsko (Kretike) i spartansko (Lakonike), i tebi je drago[3]; ono drugo, koje nešto manje hvale, naziva se oligarhija (oligarchia), a puno je zala; od ove različita[7] i na treće mesto dolazi demokratija (demokratia); najzad, plemenita tiranida (tvrannis), koja se razlikuje od svih nabrojanih oblika vladavine, i koja je četvrta i poslednja bolest države.[8] Ili ti možda znaš za kakav drugi oblik državnog uređenja, koje bi na
d jasan način predstavljalo posebnu formu? Jer nasledne kneževine (dvnasteiai) i kraljevstva koja se mogu kupiti (oneta'i basileiai),' kao i neka ovima slična državna uređenja, spadaju nekako u međuprostore onih koje sam spomenuo, i naći ćeš ih u ne tako malom broju i u Helena i u varvara.

— Jeste, govori se o mnogim i neobičnim uređenjima — reče on.

II. — Znaš li ti da isto onoliko koliko ima vrsta država mora imati i vrsta ljudskih karaktera. Valjda ne misliš da se državna uređenja rađaju „iz hrasta ili iz
e stene"[10] a ne iz karaktera ljudi koji državu povlače kao teg na terazijama?

— Prirodno je da zavise od ljudskih karaktera i da ne mogu nastati drukčije.

— Ako, dakle, postoji pet[11] oblika države onda treba da ima i kod pojedinaca pet različitih vrsta duša.

— Tako je.

— Mi smo već raspravljali o čoveku koji je sličan aristokratiji, i s pravom tvrdimo da je on dobar i pravičan.

545 — Da.

— Onda sad treba da posmatramo gore ljude: ljubitelja takmičenja i slavoljubivog čoveka, prema spartanskom državnom uređenju; zatim oligarhičnog čoveka, pa demokratskog i tiranskog. Kad budemo utvrdili koji je od njih najpravedniji, mi ćemo ga uporediti sa najpravednijim i završićemo svoje ispitivanje o tome kako stoji sa srećom ili nesrećom kod jednoga i drugoga. Zatim ćemo se ili pokoriti Trasimahu i težiti za nepravednošću ili ćemo se držati rezultata koji smo sada postigli i težiti za
b pravednošću.

— Tako i treba postupiti, naravno.

— Kao što smo, dakle, počeli razmatranjem državnih uređenja, pošto je tako jasnije, a pre nego što smo prešli na pojedince, tako i sad treba najpre da razmotrimo častoljubivo državno uređenje — nemam nikakav pogodniji izraz za to, a treba ga nazvati ili timokratijom, ili timarhijom — pa ćemo prema njemu razmotriti odgo-
c varajućeg čoveka. Zatim dolazi oligarhija i oligarhični čovek, a onda ćemo se, opet, osvrnuti na demokratiju i razmotriti demokratskog čoveka; i, najzad ćemo, na četvrtom mestu, doći do tiranske države, razmotriti nju i zagledati i u tiransku dušu. Tako ćemo pokušati da dobro prosudimo o onome što smo sebi postavili za cilj.

— Na taj način bi se naše posmatranje i prosuđivanje vršilo razumno — reče on.

III. — Hajde sada — rekoh — da pokušamo objasniti na koji način aristokratija prelazi u timokratiju. Zar se ne dešava jednostavno tako da se svaka promena dr-
d žavnog uređenja javlja kad među onima koji su na vlasti dođe do razdora. A kad su složni među sobom, pa ma koliko ih malo bilo, ne može doći ni do kakve promene.

— Tako je.

— Pa kako će onda doći do poremećaja u našoj državi, o Glaukone? Oko čega će se to posvađati pomoćnici i vladari među sobom i sami sa sobom? Ili možda hoćeš da se, kao što radi Homer, pomolimo Muzama da nam
e kažu kako je najpre postala svađa, pa da dozvolimo da

nam one uzvišeno, kao u tragediji, u potpunoj ozbiljnosti govore, a zapravo da se šale kao sa decom?

— Kako **to?**

— Evo ovako otprilike[12]: „Teško je da će se jedna država, uređena kao što je vaša, poremetiti; ali pošto sve ono što postaje mora i da propadne, to ni vaše uređenje neće trajati večito, nego će se raspasti. A to raspadanje će biti ovakvo. Doba plodnosti i neplodnosti duše i tela postoji ne samo za biljke u zemlji nego i za živa stvorenja na zemlji. Ove mene nastaju kad periodično obrtanje zatvara krug[13] u kome se svako biće kreće, i to kratkotrajnu putanju za sva bića koja kratko žive, a dugotrajnu putanju za sva bića koja žive dugo. Ma koliko bili mudri oni koje ste vi odgajili da upravljaju državom, oni ipak neće moći da, uz pomoć računa i zapažanja, odrede vreme plodnosti i neplodnosti vašeg roda; to vreme će im promaći i oni će rađati decu u vreme kada to ne bi smeli da čine. Za božanski porod postoji period koji je određen savršenim brojem, a za ljudski porod taj period je drukčiji. On je određen jednim brojem koji, u prvom uvećavanju kvadriranjem i kubiranjem, daje tri linije i četiri graničnika,[14] te se na taj način dolazi do sličnosti i nesličnosti, uvećavanja i smanjivanja, pri čemu se svi međusobni odnosi ovih figura daju racionalno izraziti.[15] Osnovni epitrit[16], kada se spoji sa pempadom i pomnoži sa tri, daje dva proizvoda (harmonia).[17] Prvi proizvod (prva harmonija) sastavljen je iz jednakih činilaca, naime, sto puta sto. Drugi proizvod (druga harmonija) ima činioce, od kojih je jedan jednak sa činiocima onog prvog a drugi nije jednak. Ovaj se proizvod sastoji od stotine kvadratnih brojeva, proizišlih iz racionalno izraženih vrednosti dijagonale kvadrata, čija je stranica pet; svaki od tih je umanjen za jedan, ako je dijagonala izražena celim brojem, a za dva, ako je dijagonala izražena razlomkom. A ovome još treba dodati stotinu kubova od tri. Tako dobiveni geometrijski broj vlada nad dobrim i rđavim rađanjima, pa kad vaši čuvari za ta rađanja ne budu znali, i ako u nepravo vreme budu privodili neveste mladoženjama, onda deca neće biti ni obdarena ni srećna. Čuvari će, naravno, od te dece postavljati za svoje naslednike najbolje. Ali i ovi neće biti dostojni, pa kad od svojih otaca budu preuzeli vlast, počeće zanemarivati najpre nas, Muze, i muzičko obrazovanje neće ceniti onoliko koliko bi trebalo, a zatim će zanemariti i gimnastiku. Tako
će vaša deca postati nedovoljno obrazovana. Od njih će,
onda, doći na vlast vladari koji nisu toliko dobri čuvari
c da bi mogli procenjivati pokolenja koja se i kod Hesioda
i kod vas sastoje od: zlatnog, srebrnog, bronzanog i gvoz-
547 denog. A kad se gvožđe pomeša sa srebrom i bronza sa
zlatom, nastaće od ove mešavine nejednakost i neskladna
nejednoličnost koja, gde god se pojavi, uvek stvara rat i
neprijateljstvo. Treba još reći da je poreklo nesloge uvek
takvo, ma gde se ona pojavila."

— Možemo reći da su Muze to dobro objasnile!

— Dabome — odgovorih ja — zato što su Muze.[18]

b — A šta dalje kažu Muze? — upita on.

— Kad je nastao razdor — rekoh ja[19] — onda oba
ova pokolenja, i gvozdeno i bronzano, počeše da vuku
duše novcu, sticanju zemlje i kuća, zlata i srebra; a ona
druga dva, zlatno i srebrno, budući da nisu bila siro-
mašna nego po prirodi bogata, vodila su duše vrlini i
starom poretku. Posle uzajamnog nasilja i suprotstavlja-
nja, najzad nekako popustiše i jedni i drugi, te se spora-
zumeše da zemlju i kuće podele i učiniše ih vlasništvom
c pojedinaca, a one čiji su čuvari bili — i koji su do tada
bili slobodni ljudi, njihovi prijatelji, hranioci i službenici
— učiniše od tada perijecima[20] (bespravnim seljacima), a
za sebe ostaviše ratovanje, čuvarske dužnosti i brigu oko
onih perijeka.

— Meni se čini — reče — da prelaz odatle nastaje.

— Pa onda bi takvo uređenje — nastavih ja — bilo
negde na sredini između aristokratije i oligarhije, zar ne?

— Svakako.

IV. — Tako će se izvršiti prelaz; a kakvo će biti ure-
d đenje posle log prelaza? Zar nije očigledno da će se ne
jednim delom ugledati na pređašnje uređenje, a donekle
i na oligarhiju, zato što je ono u sredini, a delimično će
imati i nešto svoje?

— Tako je — odgovori on.

— To što će poštovati upravljače, što će se njegovi
ratnici kloniti zemljoradnje, zanata i drugih poslova oko
sticanja novca, šio će organizovati zajedničke trpeze,[21] i
što će se brinuti o gimnastici i o ratnim borbama — zar
se u svemu tome neće ugledati na ranije uređenje?

— Dabogme da hoće.

e — Ali će se bojati da mudre dovodi na vlast, jer
više neće imati jednostavne i čvrste muževe, nego samo
mešance; više će biti naklonjeno ljudima koji su sposob-

niji za rat nego za mir, ceniće prevare i okretnost u ratu,
548 i provodiće vreme u neprestanom ratovanju. Zar nisu to
uglavnom crte koje će ono imati?

— Da.

— A takvi će ljudi — nastavili ja — kao i oni u oli-
garhiji biti željni novca. Oni će potajno ceniti zlato i sre-
bro, jer će kod kuće imati svoje prostorije i riznice gde
će ga sklanjati i skrivati, a oko svojih kuća će imati po-
dignute ograde, upravo, neku vrstu sopstvenih gnezda u
b kojima će rasipati i trošiti na žene i one koji će im biti
po volji.

— To je živa istina — odgovori on.

— Pošto će voleti novac i kako će ga potajno sticati,
oni će ga štedeti, a tuđe će rado trošiti, jer će biti željni
uživanja. Krišom će uživati svoja zadovoljstva, pokuša-
vaće da se sakriju od zakona kao deca od svoga oca. Jer
oni nisu odgojeni ubedivanjem nego silom, i pravu Muzu,
muzu dijalektike i filozofije će zanemariti, a više će ρo-
υ časti ukazivati gimnastici nego muzici.

— Uređenje kakvo ti opisuješ, zaista sadrži u sebi
i zlo i dobro.

— Ono je u stvari mešavina — rekoh ja. — Ali kako
u njemu preovlađuje srčanost, to se kod njega ističu i
sklonost prema takmičenju i častoljubivost.

— Tako je — reče on.

— To bi uređenje, dakle, nastalo i bilo otprilike
takvo, ako ga samo ovlaš ocrtamo i ne izradimo crtež
tačno. A da bismo videli kakav je najpravedniji, a kakav
d najnepravedniji čovek, dovoljan nam je i ovaj nacrt. Kad
bismo hteli da pređemo sva uređenja, i svaki karakter, a
da ne izostavimo nijednu pojedinost, to bi bio ogroman
i dugotrajan posao.

— U pravu si — odgovori on.

V. — Kakav će sad izgledati čovek prema tom dr-
žavnom uređenju? Kako će on postati i kakav će biti nje-
gov karakter?

Adeimant[22] odgovori:

— Mislim da će umnogome biti sličan ovom Glau-
konu ovde, bar što se tiče sklonosti za takmičenjem.

e — U tome možda — odgovorih ja — ali mi se čini
da mu u ovome neće biti nalik.

— U čemu.

— Timokratski čovek ima više oholosti i više su mu
strani darovi Muza. On, doduše, voli muziku i voli da slu-

549 ša, ali za retoriku nema nikakve sposobnosti. Takav čovek
je prema robovima surov, umesto da prema njima gaji
prezrenje kao čovek koji je obrazovan kako treba; prema
slobodnima je blag, prema upravljačima veoma pokoran;
željan je vlasti i počasti, ali tu svoju želju ne opravdava
recima niti nečim sličnim, nego svojim ratnim podvizima
i aktivnostima koje se odnose na rat. On je isto tako lju-
bitelj sportskih aktivnosti i lova.

— Takav karakter zaista i odgovara takvom držav-
nom uređenju.

— Takav bi čovek u mladosti mogao i da prezire
b novac, ali će ga, ukoliko postaje stariji, sve više voleti.
Jer on već po prirodi nosi u sebi klicu lakomosti i nje-
gova vrlina nije čista zato što njemu nedostaje najbolji
čuvar.

— Kakav čuvar? — upita Adeimant.

— Sposobnost prosuđivanja (logos), kombinovana
sa obrazovanošću (mousike) — rekoh ja. — Jer jedino ta
sposobnost može onome kome je data da osigura spas
njegove vrline, dok njegov život traje.

— Lepo govoriš — reče.

— Eto, dakle, to je i takav je timokratski mladić do
svog zrelog doba, i takvoj državi je sličan — rekoh ja.

c — Biće da je takav u svakom pogledu.

— A on postaje, otprilike, ovako: ponekad je sin
dobra oca koji živi u državi rđavo upravljanoj, te stoga
izbegava počasti, vlast, parnice i slična opterećenja, a više
voli da pretrpi gubitak nego da ima bilo kakve neprilike.

— Pa kako onda on postaje?

— Dečak prvo čuje kako se majka ljuti što joj se
muž ne ubraja među dostojanstvenike, pa joj to umanjuje
d ugled kod drugih žena; zatim žena vidi kako mužu nije
naročito stalo da se zalaže za sticanje novca, da se on ne
bori i ne grdi ni po sudovima ni u privatnom životu, nego
da sve to lako podnosi; majka primećuje još i to da muž
misli samo na sebe, a nju niti naročito ceni, niti je zane-
maruje; onda se ona zbog svega toga ljuti i počinje da
govori sinu kako mu otac nije nikakav muškarac, kako je
suviše popustljiv i mnoge druge stvari onako kako već
e žene o takvim stvarima rado pevaju.

— To je istina — reče Adeimant — a takve priče
i tužbe njima zaista odgovaraju.

«— Ti znaš i td —- nastavih ja — da i sluge takvih gospodara, i to upravo one za koje bi se reklo da su im naklonjeni, govore ponekad sinovima takve stvari. Kad one vide da otac ne preduzima ništa protiv nekog dužnika, ili protiv nekoga koji je učinio neki drugi prestup, onda
550 podstiču sina da se, kad on postane čovek, osveti svima onima i bude odlučniji muž nego što je to njegov otac. A izvan kuće, sin sluša i posmatra i druge slične stvari: kako ljude koji se bave samo svojim poslom nazivaju ludima, a cene i hvale sve one koji se bave svim i svačim. Tada mladić sve to čuje i vidi, a čuje opet i očeve reci i izbliza vidi njegova zanimanja, pa upoređuje to sa zanimanjima ostalih ljudi. Tako ga privlače dve strane: i nje-
b gov otac koji podupire i snaži njegov razum, i ostali koji mu raspaljuju želje i srčanost. A kako on ne vodi poreklo od čoveka po prirodi rđavog, ali se družio sa rđavim, njega vuku obe ove strane i on se zadržava na sredini, pa vladu koja je u njegovoj duši predaje sili koja se nalazi na sredini,[23] naime ambiciji i srčanosti, i tako postaje ohol i slavoljubiv čovek.

— Čini mi se da si sasvim lepo objasnio postanak takvog čoveka.

c — Imamo, dakle, i ono drugo uređenje i onog drugog čoveka.

— Imamo.

VI. — A sada da, ugledajući se na Eshila, i mi kažemo: „Pogledajmo drugoga čoveka, dodeljenog drugoj državi",[24] ili bolje, zadržimo isti red i pogledajmo najpre državu!

— Tako je najbolje.

— Mislim da bi posle takvog državnog uređenja došla na red oligarhija.

— A koje uređenje nazivaš oligarhijom?

— Ono uređenje — rekoh ja — koje se zasniva na
d proceni imovine, u kojem vladaju bogataši, a siromah nema udela u vladi.

— Razumem odgovori on.

— Treba, dakle, najpre da vidimo kako se prelazi iz timarhije u oligarhiju?

— Da.

— I slepcu je jasno kako se vrši taj prelaz.

— Kako?

— Blagajna koju svako puni novcem upropašćuje takvo državno uređenje — rekoh ja. — Ljudi najpre traže priliku da potroše svoje bogatstvo, a da bi to mogli da urade, oni prekrajaju zakone i ne pokoravaju im se ni oni ni njihove žene.

— Tako je.

e — Zatim, ugledajući se jedni na druge, i nadmećući se ubrzo, mislim, načine i većinu sebi sličnom.

— Tako je.

— Zato još više teže za bogatstvom, a ukoliko više cene njega utoliko manje cene vrlinu. Zar vrlina nije tako daleko od bogatstva da bi, kad bismo ih istovremeno stavili na tasove terazija, uvek jedno preteglo na suprotnu stranu?

— Začelo.

551 — A kad se u državi cene bogatstvo i bogataši, onda se manje cene vrlina i dobri ljudi.

— Jasno.

— Napori se, dakle, upravljaju na ono što se ceni, a zanemaruje se ono što se ne ceni.

— Tačno.

— Ljudi koji vole nadmetanje i počasti na kraju postaju ljubitelji novca i bogaćenja, pa bogatog hvale, dive mu se, i dovode ga na vlast, a siromašnog preziru.

— Svakako.

— Potom donose zakon kojim se, putem utvrđiva-
b nja određene granice prihoda, ustanovljuje oligarhijska skupina građana, koja je veća tamo gde je granica prihoda niža, a manja tamo gde je granica prihoda viša. Istovremeno propisuju da onaj čija imovina ne doseže određenu granicu prihoda ne može učestvovati u vlasti. Sprovođenje toga postižu ili snagom oružja, ili tako što zastrašivanjem i pretnjom upotrebe oružja uspostave jedno takvo državno uređenje. Ili možda to ne biva tako?

— Upravo tako.

— Kratko rečeno, tako se to uspostavlja.

— Da — reče on — ali kako f unkcioniše to državno
c uređenje? i koji su to nedostaci za koje smo rekli da ih ono ima?

VII. — Prvi je nedostatak — rekoh — u onoj odredbi o granici prihoda. Jer, zamisli šta bi se desilo ako bismo krmanoša na lađi postavljali prema proceni veličine njegove imovine, a siromahu, čak i kad bi bio spremniji krmanoš, ne bismo dopustili da to bude.

— Jasno je da bi plovidba bila rdava.

— Ali zar se ne bi dešavalo to isto i u bilo kojem drugom zapovedanju?

— I ja mislim da bi se dešavalo isto.

-- Osim zapovedanja u državi — rekoh — ili se to odnosi i na državu?

— Doista se to na nju ponajviše odnosi — reče — jer nema zapovedanja koje bi bilo teže i značajnije.

d — To je, dakle, prva velika greška oligarhije.

— Tako izgleda.

— Dalje! je li ova greška možda manja?

— Koja?

— Što takva država nije jedna, nego mora da budu dve: jedna sastavljena od siromaha, a druga od bogataša; obe su na istom prostoru i žive uvek u neprijateljstvu jedna s drugom.

— Bogami, ništa manja greška nije ni to.

— Onda sigurno nije dobro ni to što gospodari takve države ne bi mogli nikakav rat voditi. Prvo, zato što
e bi tada bili prinuđeni da koriste usluge naoružanog mnoštva, kojeg bi se više plašili nego samog neprijatelja, a opet, ako takve usluge ne bi koristili, morali bi se u samoj borbi pokazati kao pravi oligarsi[25]. Drugo, zato što bi bili prinuđeni da za ratovanje troše svoja bogatstva, a to kao ljubitelji novca ne bi činili.

— Nije dobro.

— Dalje! Da li smatraš da je dobro ono nagomila-
552 vanje poslova koje smo ranije kudili, da se, naime, jedni te isti bave i zemljoradnjom, i trgovinom i da su ujedno i ratnici?

— To ne, nikako!

— A sad pazi! Zar nije od svih zala najveće ovo i neće li njime oligarhija prva. biti pogođena?

— Koje je to zlo?

— To što je nekome dopušteno da proda ćelo svoje imanje, a drugi da ga kupovinom stekne. Što posle, kad ga je prodao, sme da živi u državi iako, u stvari, i nije njen član: on nije ni trgovac, ni zanatlija, ni konjanik ni teško naoružani vojnik: on je, jednostavno, siromah i beskućnik.

b — Oligarhija je zaista prva država u kojoj se tako nešto dešava.

— Sigurno je da ona to ne sprečava, jer inače ne bi jedni bili preterano bogati, a drugi potpuno siromašni.

— Tako je.

— A sad, pazi ovo: kad je jedan takav čovek, u vreme svoga bogatstva, radio na tome da ga potroši, je li on tada bio više koristan za državu u onome o čemu smo malopre govorili? Misliš li da je on pripadao sloju gospodara, dok uistinu nije državi bio ni gospodar ni sluga, nego traćitelj svoje imovine?

c — Tako je — reče — mislim da nije bio ništa drugo do traćitelj.

— Hoćeš li da o njemu kažemo ovo: kao što je rađanje truta u saću bolest košnice, tako je isto i rađanje truta u domaćinstvu bolest države?

— U svemu je tako, Sokrate — reče on.

— Ali, Adeimante, nije li bog sve krilate trutove načinio bez žaoke, dok je od ovih koji hodaju jedne načinio bez žaoke, a druge je snabdeo strašnim žaokama? Oni koji su bež žaoke u starosti završavaju kao prosjaci,
d dok one sa žaokama svi nazivaju nitkovima (kakourgoi). Nije li tako?

— Živa istina — reče on.

— Očigledno je, dakle, da se, kad god u državi vidiš prosjake, na tom istom mestu kriju i lopovi, i džeparoši, i oni koji skrnave hramove i majstori u svim ostalim lopovlucima.

— Tako je.

— Dalje! Zar u oligarhičnim državama ne nailaziš na prosjake?

— Osim upravljača tamo su gotovo svi prosjaci.

e — Zar onda nećemo pomisliti — nastavih ja — da u njima ima i nitkova opremljenih žaokom koje vlasti pažljivo i silom obuzdavaju?

— Pomislićemo — reče.
— I zar onda nećemo reći da ljudi tamo postaju
takvi zbog neobrazovanosti, zbog lošeg vaspitanja, brige
i državnog uređenja?
— Reći ćemo, naravno.
— To bi, dakle, bila oligarhična država i takvi bi
bili njeni nedostaci, a verovatno ih ima i više.
— Sasvim je moguće — reče on.
553 — Da završimo — rekoh — i sa uređenjem te dr-
žave, koju nazivaju oligarhijom i koja svoje upravljače
određuje prema proceni imovine. A onda da razmotrimo
čoveka koji odgovara ovome uređenju: da vidimo kako
on postaje i kakav je kad je već postao.
— Svakako.
VIII. — Zar se timokratski čovek neće preobraziti
u oligarhičnog upravo na ovaj način?
— Na koji način?
— Kad timokratski čovek ima sina, ovaj se najpre
ugleda na svog oca i ide njegovim stopama; a zatim kad
b vidi da se ovaj iznenada spotakao o državu kao o greben,
izgubio svoje blago i upropastio samog sebe, i onda, kao
vojskovođa, ili sa nekog drugog velikog položaja došao
pred sud, bio napadan od sikofanta i osuđen na smrt,
ili na izgnanstvo, ili na gubitak građanskih prava i svoje
imovine...
— A tako što se dešava — reče on.
— Kad, dakle, sve to vidi, o prijatelju, kad sve pre-
trpi i izgubi ono što je imao, on će odmah i častoljubivost
c i srčanost glavačke zbaciti sa prestola svoje duše; ponižen
siromaštvom, on će se baciti na sticanje bogatstva, upi-
njaće se, radeći i štedeći. te će tako prikupiti novac. Zar
sumnjaš u to da će takav čovek onda požudu i strast za
sticanjem blaga staviti na presto i, ukrašavajući ih kru-
nom, ogrlicama i pripasujući im sablje načiniti ih velikim
kraljem[26] u svojoj duši?
— Verujem da će biti tako.
d — A razumnost i srčanost staviće — mislim — pred
noge ovome kralju, jednu s jedne, a drugu s druge strane
i, pretvarajući ih u robove, primoraće jednu da ne smera
i ne razmišlja ni o čemu drugom, nego kako će od manje
novaca stvoriti više, a srčanost, opet, da se ne divi i đa
ne ceni ništa osim bogatstva, i da se ne ponosi ničim dru-
gim nego sticanjem blaga i samo onim što dovodi do bo-
gatstva.

— Nema druge tako brze i tako snažne promene —
reče on — koja bi častoljubiva mladića načinila pohlep-
nim za novcem.
e — Da li je takav čovek oligarhičan? — upitah ja.
— Takav se čovek svakako razvio od čoveka sličnog
onom uređenju iz koga se razvila oligarhija.
— Pogledajmo sada ima li on sličnosti sa oligar-
hijom!
554 — Pogledajmo.
IX. — On liči pre svega na nju po tome što najviše
ceni novac, zar ne?
— Da.
— I po tome što je štedljiv i vredan; što će dopu-
stiti samo zadovoljavanje potrebnih požuda; što drugih
troškova neće imati i što će ostale požude obuzdavati kao
suvišne.
— To je tačno.
— On je zapušten — nastavih ja — stvara novac od
svega, i samo misli na to kako da ga zgrne, onakav je
b kakve svet hvali; zar takav čovek nije sličan takvom
državnom uređenju?
— Meni se svakako čini da jeste — reče on — jer
je kod takvog čoveka, kao i kod takve države, novac na
najvećoj ceni.
— Po mome mišljenju — rekoh ja — to dolazi otu-
da što takav čovek nije mario za svoje obrazovanje.
— Tako je, jer inače ne bi slepca[27] postavio za horo-
vođu i ukazao mu najviše počasti.
— Dobro — rekoh ja. — Ali pogledaj ovo: zar ne-
ćemo reći da se u njemu, zbog nedostatka obrazovanja,
javljaju trutovske požude, jedne prosjačke a druge lu·
c peške, koje on, brinući se za ostale stvari, silom obuz-
dava?
— Tako je.
— Znaš li onda gde treba gledati ako hoćeš da vidiš
njegove lupeške požude?
— Gde? — upita on.
— Na upravljanje sirotinjskim novcem i, uopšte,
tamo gde on ima mnogo mogućnosti da čini nepravdu.
— To je istina.
— Zar onda već po tome nije jasno da takav čovek
u poslovima u kojima je na glasu kao tobože pravedan
čovek, obuzdava ostale zle požude u sebi? On nije uveren
d da je poštenje bolje, i svoje sklonosti ne stišava lepim re-

cima, nego budući da se plaši za svoju imovinu, čini to silom i zastrašivanjem.

— Tako je.

— I tako mi Zevsa, prijatelju, videćeš kako većina tih ljudi, kad je u pitanju trošenje tuđeg, ima sklonosti koje odgovaraju trutovima.

— I to u velikoj meri.

— Takav čovek, naravno, neće u sebi biti nepodeljen ni jedinstven; on nije jedno biće, nego dva; ali u
e njemu, uglavnom, plemenitije želje gospodare nad gorim.

— Tako je.

— Zato će takav čovek — mislim — biti pristojniji od mnogih drugih. Ali će istinska vrlina, koja se sastoji od doslednosti i skladnosti duše, biti daleko od njega.

— Tako mi se čini.

— Takav će štediša začelo biti rđav takmičar za bilo
555 kakvu nagradu koja se daje pobedniku u jednoj državi,
ili u nekom drugom nadmetanju, jer on neće hteti da troši novac radi slave i radi takvih borbi, pošto se boji da ne probudi želju za trošenjem, pa će svoje protivnike pozivati da sa njim sklope savez pri takmičenju; on će se boriti oligarhički, to jest samo jednim malim delom svojih snaga, i tako će većinu savlađivati, a ipak će pri tom zadržavati svoje bogatstvo.

— Tako je.

— Treba li onda i dalje sumnjati da čovek štediša
i onaj koji stiče bogatstvo pripada po sličnosti oligarhij-
b skoj državi?

— Nipošto.

X. — Posle ovog treba, čini mi se, da se pozabavimo demokratijom, i da vidimo na koji način ona postaje, kakav karakter ima i kad je nastala, da bismo zatim opet upoznali karakter čoveka koji joj odgovara i da bismo ih međusobno uporedili.

— Tako ćemo ići putem koji smo sebi odredili.

— Pa dobro — rekoh — zar se prelaz iz oligarhije u demokratiju ne vrši otprilike tako što se ona ne može zasititi onoga za čime teži, a to je: da bude što je moguće bogatija?

— Kako to misliš?

c — Kad vladari osete da njihova vlast počiva na bogatstvu, onda mladićima, koji su postali razuzdani, neće zakonski da ograniče da ne mogu trošiti i upropašćivati

svoju imovinu, jer postaju još bogatiji i ugledniji, kupujući njihova imanja i dajući im zajmove na njih.

— Tako je.

— Zar onda nije već jasno da građani u jednoj dr-
žavi ne mogu u isto vreme i ceniti bogatstvo i sticati po-
d trebnu umerenost, nego moraju zanemariti ili jedno ili
drugo?

— Sasvim je jasno.

— U oligarhiji, vladari svojom ravnodušnošću dopuštaju ljudima da postanu veoma razuzdani, što dovodi do prosjačkog štapa i ljude plemenita porekla.

— Tako je.

— Oni — mislim — sede u državi opremljeni žao-
kom i naoružani, jedni dužni novaca, drugi bez građan-
skog prava, a treći i jedno i drugo i, željni prevrata, mrze
e i rade o glavi onima koji su stekli njihovu imovinu i osta-
lim građanima.

— Tako je.

— Bogataši tada saginju glave kao da ove ljude
uopšte i ne vide, a među ostalima onoga ko im se ne odu-
pire obasipaju novcem, i cede ga mnogostrukim kamata-
556 ma, decom glavnice, te tako u državi stvaraju trutove i
prosjake.

— I onda njihov broj naravno postaje veliki.

— A kad su već raspirili toliki požar, ne gase ga; ne sprečavaju da svako rasipa svoju imovinu kako hoće, niti pak nastoje da se takva zla drugim kakvim zakonom uklone.

— Kojim zakonom?

— Zakonom koji dolazi kao drugi po redu i koji
primorava građane na vrlinu. Jer kad bi zakon određivao
b da svaki zajmodavac sklapa ugovore na svoj rizik, onda
bi se oni manje bezobzirno bavili pozajmljivanjem novca u državi, pa bi onda u njoj bilo manje takvih zala kakva maločas pomenusmo.

— Mnogo manje, sigurno.

— Tako vladari samim svojim postupcima dovode
svoje podanike do tako lošeg stanja. A kad su u pitanju
oni sami i njihova deca, šta čine onda? Zar ne stvaraju
mladiće naviknute na raskoš, telesno i duševno neotpor-
c ne, suviše mlitave i lenje da bi se mogli odupreti bilo na-
sladi, bilo žalosti?

— Tako je.

— Ovi kasnije ne misle ni na šta drugo do na sticanje novaca a o vrlini se staraju onoliko koliko i siromasi zar ne?

— Naravno.

— Pa kad se ovakvi vladari i ovakvi njihovi podanici nađu zajedno, bilo na putovanjima ili na nekim drugim skupovima, u svečanim izaslanstvima, u ratnim pohodima, na zajedničkoj plovidbi, ili kao drugovi-vojnici, ili baš i u samoj opasnosti, onda će bogataši dobro znati da cene pomoć siromašnih. Kad se, međutim, siromah koji je često mršav i suncem opaljen nađe u borbi svrstan pored bogataša odraslog u hladu i ugojenog od tuđeg mesa,
d kad vidi kako ovaj stenje i kako se teško pokreće, misliš li ti da siromah neće pomisliti kako su se takvi ljudi obogatili samo svojim nevaljalstvom, i zar misliš da, kada se posle siromasi budu nasamo sastali, neće jedan drugom
e reći: „Ovi naši ljudi nisu nizašto?"

— Pouzdano znam da će tako učiniti — reče on.

— I kao što je boiešljivom telu dovoljan i najmanji podsticaj spolja pa da oboli, i kao što se u njemu i bez nekog spoljnjeg uticaja stvori nesklad sam po sebi, tako će i državi, koja je u istom takvom stanju kao to telo, biti dovoljan i najneznatniji povod — pomoć jedne druge oligarhijske države koju je pozvao jedan deo građana, ili neke demokratske države koju je pozvao drugi deo građana — i ona će se razboleti i boriti se sama sa sobom, dok će ponekad, i bez nekog spoljnjeg uzroka, doći do pobune i unutrašnjeg razdora.

557 — Tako je.

— Demokratska vlada, dakle, nastaje kad siromasi pobede, pa jedan deo protivnika pobiju a drugi proteraju, a sa ostalima ravnomerno podele vladu i građanska prava, i kad se najčešće vlasti u njoj biraju kockom.

— Takav je postanak demokratije — odgovori on — pa bilo da je ona uspostavljena oružjem, ili tako što su se bogataši iz straha povukli.

XI. — A kako ti ljudi žive? — nastavih ja. — I ka-
b kvo je, opet, to državno uređenje? Jasno je da će se takav čovek pokazati kao stvoren za demokratiju.

— Jasno je.

— Zar nije jasno i to da će u početku u državi biti sve dozvoljeno i da će svuda vladati sloboda i mogućnosti da svako radi u njoj šta hoće?

— Tako se kaže.

— A tamo gde je sve dozvoljeno, prirodno je da svako na svoj način podešava svoj život onako kako mu se najviše sviđa.

— Tako je.

— Mislim da će u takvoj državi biti različitih ljudi više no u ma kojoj drugoj.

— Naravno.

— Reklo bi se — nastavih ja — da je ovo državno uređenje najlepše od svih; kao kakvo šareno odelo protkano svakojakim cvećem, tako da bi se i ovo državno uređenje, prošarano svakakvim karakterima, pričinjavalo najlepšim, a možda bi ga mnogi ocenili kao najlepše, kao što to rade deca i žene kad posmatraju šarene predmete.

— Tako je.

— I, srećni moj čoveče, tu možeš tražiti državno uređenje koje ti je po volji.

— Kako to?

— Tako što, zbog slobode koja u njoj vlada, ona sadrži sve vrste državnih uređenja, i izgleda da, ako hoćemo da osnujemo državu, a mi to upravo činimo, treba samo da odemo u demokratsku državu da, kao kad čovek ode na pijacu gde se prodaju sva moguća državna uređenja, tamo potražimo onaj način koji nam se sviđa, i čim ga izaberemo možemo pristupiti njenom osnivanju.

— Čovek tu zaista ne bi bio u neprilici sa primerima.

— A to što te niko ne primorava — rekoh — ni da vladaš u toj državi, čak i ako si za to sposoban, ni opet da se pokoravaš ako to ne želiš, ni da ratuješ kad drugi ratuju, ni da, ako ne želiš mir, živiš u miru kad drugi to čine, što, opet, ako ti neki zakon brani da vladaš ili sudiš, ti ipak možeš i da vladaš i da sudiš ako ti tako padne na pamet: zar to na prvi pogled nije božansko i divno?

— Možda, privremeno.

— Dalje. Zar nije divna ona blagost prema osuđenicima? Zar još nisi video kako u takvom državnom uređenju ljudi osuđeni na smrt ili izgnanstvo ipak ostaju i kreću se među ostalima, kao da niko za to ne mari i kao da to niko ne vidi? I zato takav čovek hoda okolo kao kakav junak.

— Video sam mnogo takvih.

— Pa onda praštanja koja takva država čini, i ta širokogrudost i preziranje svega onoga što smo mi, kad

smo osnivali državu, svečano govorili: da, naime, niko ne može postati dobar čovek ako nema izvanrednu prirodu, ako se još odmah kao dete nije u igri upoznao sa lepim stvarima i ako se, uopšte, nije vežbao u lepoti. Sa kakvim nadmenim držanjem ona sve to gazi i kako uopšte ne pita za to sa kakvim zanimanjima dolaze ljudi da se prihvate državnih poslova, nego ih poštuje samo ako kažu
c da su prijatelji naroda.

— Da, to je plemenita država!

— Demokratija bi, dakle, imala to i sve što je tome srodno. To je, kao što vidiš, divno državno uređenje, anarhično, šareno, koje svima bez razlike, i jednakima i nejednakima, deli nekakvu jednakost.

— Ti, zaista, iznosiš stvari koje su svima poznate.

XII. — A sada — nastavih ja — razmotri kakav je takav čovek sam za sebe! Ili, možda, najpre treba pogledati kako on postaje, onako kao što smo to učinili kod države?

— Da.

— Zar neće biti ovako: mislim da će sin onog šte-
d diše i oligarhijskog čoveka biti od svoga oca odgajen u njegovim navikama, zar ne?

— Naravno.

— Kao i njegov otac, i on će silom obuzdavati požude koje u sebi oseća i koje ga gone na trošenje a ne na sticanje: to su, takozvane, nepotrebne želje.

— Tako je.

— Hoćeš li — upitah ga ja sad — da, kako ne bismo razgovarali tapkajući u mraku, najpre odredimo šta su potrebne a šta izlišne želje?

— Hoću.

— Potrebnim željama nazivaćemo s pravom one
e bez kojih ne bismo mogli biti, kao i one koje nam, kad ih ispunimo, donose koristi, zar ne? Jer nam je ove dve vrste želja nametnula sama priroda. Nije li tako?

— Tako je.

559 — Onda ćemo za njih s pravom reći da su potrebne.

— Tako je.

— Dalje. Kad bismo rekli da su nepotrebne one želje koje bi neko, ako bi se odmalena vežbao, odbio, i koje ljudima, dok ih imaju, ne donose nikakve koristi u poslu, dok su neke čak i štetne — zar ne bismo lepo rekli?

— Lepo, zaista.

— Uzmimo sada po jedan primer za prve i za druge da bismo videli kakve su one i da bismo oformili jedan opšti utisak.

— To treba da uradimo.

— Želja za jelom, ukoliko je ona potrebna radi
b zdravlja i dobrog telesnog stanja, ta želja za jelom i prismokom jeste svakako potrebna želja, je li?

— Mislim da jeste.

— Želja za hlebom je očigledno potrebna iz dva razloga: i zato što je njeno zadovoljenje korisno za nas, i zato što je neophodno potrebna za život.

— Tako je.

— A želja za prismakanjem je neophodna zato što u izvesnom smislu koristi: održavanju dobrog stanja tela.

— Da.

— Međutim, želju koja to prevazilazi, želju za jelima probranijim nego što su ona koja smo pomenuli i koja se kod mnogih još izmalena može primenjivanjem kazne i vaspitanja ukloniti, kao i želju koja je štetna po
c telo, a ne manje štetna za razboritost i umerenost duše, zar je nećemo s pravom nazvati izlišnom?

— Mislim da hoćemo, i to s punim pravom.

— Zar onda nećemo reći da su te želje rasipne, dok su one druge štedljive zato što pomažu rad?

— Tako je.

— Isto ćemo tako reći i za erotičke i za sve Ostale želje.

— Da.

— A jesmo li čoveka koji je odan nasladama i ovakvim željama i kojim izlišne želje upravljaju nazvali tru-
d tom o kome smo maločas razgovarali, a za onoga kojima gospodare neophodne želje rekli da je štediša i oligarhičan?

— Tako je.

XIII. — Hajde da sad kažemo kako se od oligarhičnog čoveka razvija demokratski! Meni se čini da to većinom ovako biva.

— Kako?

— Mladić je, kao što rekosmo, odrastao bez obrazovanja i, u želji za sticanjem, okusio med trutova i došao u dodir sa sjajnim i opasnim insektima, koji mogu da mu pruže različita uživanja svake vrste i načina, pa je tako,

e kao što možeš zamisliti, oligarhija u njemu počela da prelazi u demokratiju.

— Tako to mora biti.

— Preobražaj države se izvršio tako što su saveznici spolja došli u pomoć svojoj strani. Zar neće i sa mladićem biti tako kad jedna od dveju vrsta strasti, koje se u njemu nalaze, primi spolja pomoć jedne grupe želja koje odgovaraju istoj vrsti želja kod njega?

— Tako je.

— A ako njegovom oligarhičnom delu dođu u pomoć neki saveznici, bilo preko oca, bilo preko nekih drugih rođaka koji mu daju savete i grde ga, tada se u njemu
560 pobune dve suprotne strane i javi se borba u njemu samom.

— Tako je.

— Ponekad demokratska strana uzmakne pred oligarhijskom i neke od tih želja budu uništene, ili ih otera ostatak stida koji je ostao u duši mladoga čoveka, pa sve opet dolazi u red.

— I to se katkad dešava.

— Ali se dešava i to — mislim — da posle isteri-
b vanja ovih želja, pošto otac nije umeo da vaspita svoga sina, potajno ojačaju druge želje iste vrste i tako one postaju mnogobrojne i jake.

— To se često dešava.

— One, dakle, odvlače mladića starom društvu i u potajnom druženju sa tuđim strastima stvaraju u njemu mnoštvo požuda.

— Tako je.

— One najzad — mislim — osvoje tvrđavu u mladićevoj duši, jer su osetili da je ona bez nauke, bez lepih zanimanja i istinskih govora,[28] najboljih čuvara i stražara u dušama ljudi koji su bogu dragi.

c — To su zaista najbolji čuvari.

— Onda navale lažni i brbljivi govori i mnenja i zauzmu to mesto u duši mladićevoj.

— Tako je.

— Tako on ponovo stiže do Lotofaga[29] i živi kod
njih pred očima celoga sveta, a ako štedljivom delu nje-
gove duše stigne kakva pomoć od strane njegovih rođaka,
onda oni lažni govori zatvaraju vrata kraljevske tvrđave
u njemu i ne puštaju ni saveznike niti pak primaju iza-
d slanstva koja dolaze u obliku pametnih reči starijih. One
vode rat i pobeđuju; stid nazivaju ludošću i sramotno ga

izbacuju i teraju u izgnanstvo; trezvenost nazivaju kukavičlukom i proganjaju ga; umerenost i razumno trošenje nazivaju prostotom i tvrdičlukom, i gone ih preko granica, potpomognute mnogim i izlišnim željama.

— Tako je.

— A kad iz duše tako osvojenog mladića sve to
e bude očišćeno i izbrisano, onda nju na što svečaniji način
uvode u velike misterije,[30] i sad u velikoj povorci, sjajno
obučene i sa vencem na glavi dolaze: drskost, bezakonje,
raskoš i bestidnost; pevaju slavopojke i govore lepe i
laskave reci. Drskost nazivaju lepim vaspitanjem, beza-
561 konje — slobodom, rasipništvo — velikodušnošću, bestidnost — hrabrošću. Tako, otprilike, zar ne, prelazi jedan mladi čovek iz vlasti neophodnih želja u kojima je bio odgojen u slobodu i raspojasanost nepotrebnih i beskorisnih želja?

— Da, takav je preokret sasvim jasan.

— Takav mladić živi posle toga — mislim — tako
što podjednako troši i novac, i trud i vreme kako na ne-
potrebne tako i na potrebne želje, a ako ima sreće da ga
zanos ne odvede suviše daleko, onda u zrelijim godinama,
kad prođe oluju strasti, primi natrag neke od prognanih
b želja, ne predaje se sasvim strastima koje navaljuju, i vodi život u kome su sva zadovoljstva podjednaka, upravu nad svojom dušom predaje, kao na kocki sve dok se ne zasiti, onoj nasladi koja naiđe prva, zatim se predaje drugoj, ne prezire nijednu i postupa sa njima potpuno ravnopravno.[31]

— Tako je.

— On[32] odbija svaki razlog i istinu — nastavih ja —
i ne dozvoljava im da uđu u njegovu tvrđavu. Ako mu
neko kaže da poneke želje dolaze od lepih i dobrih na-
c gona, a druge od rđavih; da prve treba negovati i ceniti,
a druge savlađivati i obuzdavati — on sve to odbija i
tvrdi da su svi nagoni isti i da ih treba podjednako ceniti.

— Ako je njegovo stanje takvo, onda on i ne može drukčije da radi.

— I tako mu svaki dan prolazi u tome da ugađa
strasti koja je toga trenutka naišla: čas se opija uz zvuke
frule, a čas pije vodu i mršavi; sad radi gimnastiku, a sad
d je opet lenj i ne mari ni za šta; katkad izgleda kao da se
bavi filozofijom;[33] često vodi državne poslove, skače na
govornicu, pa govori i radi ono što mu toga časa pada na
pamet; drugi put, opet, zavidi ratnicima i onda se ugleda

na njih; zatim mu se dopadnu poslovni ljudi i on se baca na trgovinu. Nikakvog reda i nikakve potrebe nema u njegovom životu: to on smatra slatkim, slobodnim i blaženim životom, i za sve to vreme on uživa,

e — Dobro si opisao život čoveka koji zastupa jednakost.

— Mislim da sam pokazao i to da on u sebi sadrži sve moguće oblike i na j različiti je karaktere; on je lep i šaren kao i to državno uređenje. Mnogi ljudi i mnoge žene bi mu zavidele na takvom životu, u kome ima toliko primera i za državna uređenja i za karaktere.[34]

— Tako je — odgovori on.

562 — Dalje. Takvog čoveka treba staviti uz demokratiju, jer bi se o njemu s pravom govorilo da je rođen za demokrati ju, zar ne?

— Tako je.

XIV. — A sad nam preostaje da opišemo najlepše državno uređenje i najlepšeg[35] čoveka — tiranidu i tiranina.

— Tako je.

— Hajde, dakle, kakav je karakter tiranide, dragi moj prijatelju? Naime, prilično je jasno da ona proizlazi iz demokratije.

— Jasno je.

— Pa onda, valjda, nekako na isti način postaje de-
fa mokratija od oligarhije, kao i tiranida iz demokratije?

— Kako to?

— U oligarhiji se kao najviše dobro cenilo ogromno bogatstvo, i ona je na njemu i zasnovana, zar ne?

— Da.

— A nezasitost u sticanju bogatstva i zanemarivanje ostalih stvari upropastili su oligarhiju.

— Tako je — odgovori on.

— Isto tako je i nezasitost u onom što smatra najvećim dobrom upropastila demokratiju, je li?

— A šta to ona smatra najvećim dobrom?

— Slobodu — odgovorih. — Mogao si čuti kako je
c to najlepše u demokratskoj državi i da onome ko je po prirodi slobodan jedino radi toga i vredi da živi u njoj.

— Mnogo se govori o tome i često se čuje to tvrđenje.

— Pa onda, to sam upravo hteo reći, neograničenost u tome i u zanemarivanju ostalih stvari i u ovom državnom uređenju stvara potrebu za tiranidom.

— Kako to?

— Ja mislim da kad se demokratska država žedna
d slobode nameri na prvake — rđave vinotoče pa izgubi meru i preterano se opije slobodom, onda ih ona, ako nisu sasvim popustljivi i ako joj ne pruže potpunu slobodu, optužuje i kažnjava prebacujući im da su opaki i oligarhični.

— Tako zaista i radi.

— A one — rekoh — koji su vlastima odani prezire kao dragovoljne robove i ništavna bića. One upravljače, međutim, koji se izjednačuju s potčinjenima, i potčinjene koji se izjednačuju s upravljačima, hvale i poštuju i u privatnom i u javnom životu. Zar onda nije
e neizbežno da se u takvoj državi sloboda proširi na sve?

— Kako da ne?

— A nije li, dragi prijatelju, neizbežno da se to odbijanje potčinjavanja uvuče neprimećeno u inokosna domaćinstva, pa i da uhvati korena i u domaćih životinja.

— Kako to misliš?

— Ovako: otac se navikne na to da bude jednak sinu i plaši se sinova, a sin se navikne na to da bude jednak ocu, pa se ne stidi niti se plaši roditelja, a sve to zato da bi bio slobodan. Doseljenik (metoikon) se izjednačuje sa domorocem (astos) i domorodac s doseljeni-
563 kom, pa čak i sa strancom (xenos) u pravom smislu te reci.[30]

— Tako se i dešava.

— Dešava se to, a i druge ovakve sitnice: učitelj se u takvoj državi plaši učenika i laska im, a učenici slabo uvažavaju učitelje, isto kao i pedagoge.[37] Uopšte, mladići se izjednačuju sa starijima i bore se sa njima i recima i delima; a starci, opet, da bi se dodvorili mladićima, popuštaju im, puni su predusretljivosti i šala i ugledaju se
b na njih samo da ne bi izgledali neprijatni i despoti.

— Tako je.

— Opšta sloboda, koja se u takvoj državi stvara, dostiže svoj vrhunac, o prijatelju, kad već kupljeni robovi i robinje nisu više ništa manje slobodni nego što su oni, njihovi kupci. Ali sam gotovo zaboravio da kažem kolika ravnopravnost i sloboda nastaju za žene u njihovom odnosu prema muškarcima i u odnosu muškaraca prema njima.

c — Znači da ćemo kao i Eshil reći „upravo ono što nam je na vrh jezika".[38]

— Jeste; ja to i kažem. Jer onaj ko to nije video, ne može ni da veruje koliko su ljudima podložne životinje[39] slobodnije ovde nego ma gde. Po onoj poslovici: „Kakve su gospodarice, takve su i kučke"; i konji i magarci idu svuda okolo sasvim slobodno i dostojanstveno i udaraju prolaznike ako im se oni ne uklone s puta. I tako svuda
d i sve stiču punu slobodu!

— To što mi pričaš i moj je san[40]: jer se i meni to često dešava kad odem u selo.

— A što je glavno — nastavih ja — kad se sve ovo skupi, onda vidiš kako duša građana postaje na to u toj meri osetljiva da se razbesni i ne može da podnese ako joj neko nametne samo malo stege? Ti znaš da oni najzad prestanu da vode računa i o pisanim i nepisanim zakonima, samo da im niko ni na koji način ne bi bio gospo-
e dar.

— To znam vrlo dobro — reče on.

XV. — A to je, prijatelju moj, ako se ne varam, lepi i zavodljivi početak tiranide.

— Zavodljiv jeste, zaista; ali šta biva posle toga?

— Ista ona bolest koja je izbila u oligarhiji i koja ju je upropastila, javlja se i u ovoj državi, još veća i jača jer je potpomognuta slobodom, i ona demokratiju odvodi u ropstvo: jer, stvarno, prekomeinost uvek vodi velikom preokretu,[41] tako je i kod vremena, i kod biljaka, i kod
564 tela, a ništa manje i kod državnih uređenja.

— I to je prirodno.

— Preterana sloboda, izgleda, ne prelazi ni u šta drugo, nego u preterano ropstvo i za pojedinca i za državu.

— Tako je.

— Onda je — rekoh — sasvim prirodno da tiranida ne nastaje iz nekog drugog državnog uređenja nego iz demokratije: mislim, posle krajnje slobode — najveće i najstrašnije ropstvo.

— To je prirodno — odgovori on.

— Ali mislim da ti nisi to pitao, nego kakva je to
b bolest koja se javlja prvo u oligarhiji, pa onda u demokratiji i koja je dovodi do ropstva.

— Tako je.

— Govorio sam o onim lenjim i rasipnim ljudima na čijem čelu stoje najhrabriji koje slede velike kukavice. Upoređivali smo ih sa trutovima koji imaju žaoke, a one druge sa trutovima bez žaoka.[42]

— I to s pravom!

— Ako se te dve vrste ljudi — nastavih ja — nađu ma u kojoj državi, stvoriće smutnju, kao što to u telu čine sluz i žuč.[43] Toga dvoga treba da se i dobar lekar i
c državni zakonodavac daleko klone, isto onako kao što mudar pčelar najviše nastoji da oni uopšte ne postanu, a ako se pojave, da ih što pre sa samim saćem iseče.

— U pravu si, tako mi Zevsa!

— A sada, da bismo jasnije videli ono što želimo, uzmimo stvar ovako!

— Kako?

— U mislima podelićemo demokratsku državu na
d tri dela, od kojih je ona, zapravo, i sastavljena. Jedan od tih obuhvata onu vrstu ljudi o kojima smo govorili, i takvih ljudi u demokratskoj državi — s obzirom na pravo da svako radi što hoće — nema mnogo manje nego u oligarhijskoj državi.

— Tako je.

— Ali oni su u demokratiji mnogo žešći nego u oligarhiji.

— Kako to?

— Njih u oligarhiji ne cene i ne daju im vlast, pa su zato nevešti i slabi. U demokratiji pak oni, uz male izuzetke, vode glavnu reč; oni koji su najžešći, govore i delaju, dok ostali sede blizu oko govornica, zuje i ne trpe onoga ko drukčije govori.[44] I tako oni, sa malim izu-
e zecima, drže u svojim rukama celokupnu upravu u takvom državnom uređenju.

— Sasvim je tako — reče on.

— Onda se iz mnoštva izdvaja i jedan drugi soj ljudi.

— Koji to?

— Premda se svi bave sticanjem, ipak većinom postaju najbogatiji oni koji su po prirodi najuredniji.

— Naravno.

— Mislim da trutovima med teče najviše upravo od ovih. I najlakše.

— Razume se, jer ko bi ga sisao od onih koji ga imaju malo?

— Mislim da se takvi bogataši nazivaju: hrana trutova.

— Otprilike tako.

565 XVI. — Narod (demos) bi sačinjavao treći soj ljudi u demokratskoj državi, soj onih koji žive od rada svojih

ruku i onih besposlenih koji nisu stekli mnogo imovine. Taj soj je u demokratiji najbrojniji, a kad se prikupi, postaje i najmoćniji.

— Tako je — reče on — ali ne događa se tako često da se on prikupi, osim ako ne dobija jedan deo meda.[45]

— Pa i dobija ga — rekoh ja — u svakoj takvoj prilici u kojoj upravljači, uzimajući imovinu od onih koji je poseduju,[46] dele je narodu, zadržavajući najveći deo za sebe.

b — Doista, narod tako dobija svoj deo.

— Zato su, mislim oni, kojima se imovina oduzima, prinuđeni da se brane, da govore u narodnoj skupštini, te da preduzimaju sve što je u njihovoj moći.

— Kako da ne?

— Iako imućni ljudi ne žele da prouzrokuju bunu ili prevrat, oni drugi ih optužuju da narodu rade o glavi i da su za oligarhiju.

— Kad imućni, najzad, vide kako narod, ne sam i po svojoj volji nego iz neznanja i zaveden klevetnicima,
c pokušava da im nanese zlo, onda, hteli oni to ili ne, i sami po nevolji postaju oligarsi, a ta promena je još jedno zlo koje im trut svojim ubodom nanosi.[47]

— To je živa istina.

— Otuda tužakanja, sudovi i parnice među njima.[43]

— Tako je.

— Zar narod obično ne daje prvenstvo jednome kao svome zastupniku i zar ovoga ne hrani dobro i ne uzdiže ga?

— Naravno da to radi.

d — Onda je jasno — rekoh — da će, ako dođe do tiranide, tiranin ponići iz toga soja koji zastupa narod, a ne iz nekog drugog, zar ne?

— Sasvim je jasno.

— A kako se taj zastupnik naroda preobražava u tiranina? Zar to, očigledno, ne biva tako da on učini ono što nam pripoveda priča o hramu Zevsa Likejskog u Arkadiji?[49]

— Kakva je to priča?

— Takva da onaj ko okusi od ljudske utrobe pomešane sa utrobom ostalih žrtava mora, tobože, postati vuk.
e Zar nisi čuo za tu priču?

— Jesam, bogami.

— Pa zar sa tim zastupnikom naroda ne biva isto kad gleda svoje odane ljude, kad se ne usteže ni od krvi

svojih sugrađana, nego ih nepravedno okrivljuje; kad ih, kako je to već običaj, vodi na sudove i ubija ih; kad čoveku oduzima život; kad jezikom i bezbožnim ustima pije krv svoga rođaka;[50] kad građane tera u izgnanstvo i ubija
566 ih, a pri tom govori o ukidanju dugova i o podeli zemlje; zar za takvog čoveka ne postoji neka potreba ili nekakva sudbina da posle toga ili pogine od ruku svojih neprijatelja, ili postane tiranin i od čoveka postane vuk?

— To je zaista neminovno!

— I to je taj koji ustaje protiv imućnih ljudi.

— Tako je.

— A ako ga proteraju i ako se on, uprkos svojim neprijateljima, ponovo vrati, zar se neće vratiti kao savršeni tiranin?

— Svakako hoće.

b — Ako, međutim, ne mogu da ga proteraju, niti da ga ocrne pred narodom i da ga ubiju, onda ga krišom vrebaju i pokušavaju da ga nasilnom smrću uklone.

— Obično se tako i dešava.

— Svi oni koji su u svojoj ambiciji dotle doterali, imaju onaj poznati zahtev tiranina; traže, naime, od naroda telesnu stražu da bi zaštitnik naroda ostao nepovređen.[51]

— Tako je.

— I narod mu je daje, i zato — mislim — što se boji za njega, i zato što se nada za sebe.

c — Da.

— Kad to sad vidi čovek koji ima novaca i koji je zbog novca osumnjičen da mrzi narod, onda on, prijatelju, kao u proročanstvu datom Krezu[52]:

„i pobeže kraj peskovitog Herma
i ne sačeka i ne zastidi se što ga smatraju kukavicom"

— Dabome, jer po drugi put ne bi imao prilike da se stidi.

— A ako ga uhvate u bekstvu, onda ga — mislim — ubijaju.

— Naravno.

— A onaj zaštitnik naroda neće ležati „koliko je dug
d i širok"[53] — to je jasno — nego će se, oborivši mnoge druge, sam popeti na državna kola,[54] i tako će, na kraju, od zastupnika postati savršeni tiranin.

— Kako da ne?

XVII. — A sad, da razmotrimo sreću i čoveka i države u kojoj se ovakav smrtnik pojavio.

— Da razmotrimo, svakako!

— Neće li on prvih dana i u prvo vreme pružati osmeh svima i pozdravljati svakoga koga sretne? Govo-
e riće da nije tiranin i obećavaće mnogo i pojedincu i državi, je li? Zar nije oslobodio i podelio zemlju narodu i svojim privrženicima i zar ne izgleda blag i milostiv?

— Tako je.

— A kad svrši sa svojim neprijateljima, s jednim sklopi mir, a druge uništi, kad se, s te strane, oseti bezbedan, onda će uvek počinjati neke ratove kako bi narod imao potrebu za vođom.

— Tako je.

567 — On će zametati ratove i zato da bi građani, dajući novac, osiromašili, da bi bili prinuđeni da se bave svakodnevnim poslovima i da bi mu, tako, manje radili o glavi, zar ne?

— Da, tako je.

— A mislim da će počinjati ratove i zato da bi poneke u koje sumnja da imaju slobodoumne namere i da mu neće dozvoliti da vlada, pod izgovorom uništio tako što će ih predati neprijatelju. Zbog svega toga tiranin mora neprestano da se zapliće u rat, zar ne?

— Tako je.

b — A zato što to radi, građani ga sve više mrze?

— Kako da ne!

— Neki od onih koji su mu pomogli pri usponu i koji su i sami moćni, i to oni koji su najhrabriji, otvoreno će govoriti i pred njim i pred ostalima i prekorevaće ovakve prilike, zar ne?

— Naravno.

— Ako želi da vlada tiranin će morati da uklanja sve takve ljude, dok ne ostane nijedan koji nešto vredi, ni prijatelj ni neprijatelj.

— Tako je.

— On, dakle, mora oštro da motri ko je od njih
c hrabar, ko ponosan, ko je mudar a ko ugledan; i tako će biti srećan, jer će morati, želeo on to ili ne, da svima bude neprijatelj i da im radi o glavi sve dok ne očisti državu.

— Da divnog li čišćenja!

— Da, suprotno onome što čine lekari sa telom — rekoh. — Jer oni oduzimaju ono što je najgore, a ostavljaju ono što je najbolje, a ovaj radi suprotno tome.

— Mora tako da radi — reče on — ako želi da vlada!

d XVIII. — Kakvo je to blaženstvo — rekoh — koje ga primorava da živi ili sve sa samim nevaljalcima i omrznut od svih, ili da uopšte ne živi!

— Da, u takvom blaženstvu!

— Zar mu, ukoliko među građanima bude više omrznut,zbog ovakvih postupaka, neće biti potrebna sve mnogobrojni ja i vernija telesna straža?

— Naravno.

— A ko će biti ti verni? I odakle će ih dovesti?

— Ako im bude platio za to, mnogi će i sami dolete ti — reče on.

— Bogami — rekoh — opet mi se čini da govoriš
e o nekakvim strašnim i svakojakim trutovima!

— S pravom ti se tako čini — odgovori on.

— A domaće on ne bi voleo. Je li tako?

— Kako to?

— On će od građana oduzeti robove, oslobodiće ih i uvrstiti u svoju telesnu stražu.

— Dabogme, jer će mu ovi biti najverniji!

— Srećan li je tiranin koji se služi takvim prijate-
568 ljima i takvim pouzdanicima, pošto je nekadašnje pobijao!

— Ali.je tako, i on se takvim služi!

— Ti drugovi mu se, dakle, dive i s njim se saživljuju novi građani, a čestiti ljudi ga mrze i izbegavaju ga?

— Tako je.

— I onda nije bez razloga što pisce tragedija, a naročito Euripida koji se među njima ističe, smatraju mudrima.

• — Zašto?

— Zato što je on iz sebe iscedio sažetu i snažnu[55]
b misao da se „mudri tirani s mudracima sabivstvuju", te je jasno rekao da su mudraci oni od kojih je tiranin načinio svoje društvo.

— I kao bogoliku[50] — reče — slavi on tiranidu, i kaže još mnogo šta drugog, isto kao i drugi pesnici.

— Upravo zato što su mudri, opraštaju pesnici-tragičari i nama i onima čije je državno uređenje slično našem, što ih, zbog toga što tiranidi pevaju slavopojke, ne primamo u državu.

— Mislim da nam to praštaju barem oni koji su
c učtivi.

— Oni onda obilaze ostale države, skupljaju narod, iznajmljuju lepe glasove, snažne i ubedljive, i mame države u demokratiju i tiranidu.

— Tako je.

— Osim toga, primaju i nagradu za to i cenjeni su, najviše, naravno, od tirana, a onda i od demokratije. Ali, ukoliko su bliže višim državnim uređenjima, utoliko je
d i njihov ugled manji,[57] nestaje im dah, i oni nemaju više snage da se penju.

— Tako je.

XTX. — Međutim — rekoh — ovde smo se malo udaljili od stvari; hajde da ponovo govorimo o onoj lepoj, šarenoj i stalno promenljivoj tiraninovoj vojsci. Ko će je hraniti?

— Jasno je — odgovori on — da će tiranin trošiti imanja hramova, ako ih u državi ima, pa ako prihod od toga bude dovoljan, on će narodu odrediti manje poreza.

e — A šta će biti kad toga nestane?

— Onda je jasno da će i on sam, i njegovi drugovi u piću, i prijatelji i prijateljice živeti od očevine.

— Razumem — rekoh — i njega i njegove drugove hraniće narod koji je tiranina stvorio.[58]

— Nema drugog načina.

— Šta kažeš — rekoh . — A ako narod postane nezadovoljan i izjavi kako nije u redu da otac hrani odrasla sina, nego treba da bude obratno, da sin hrani oca; i da ga narod nije rodio i postavio zato da kad sin odraste,
569 sam narod-otac postane rob njegovih robova, i njega, zajedno sa robovima i ostalim ološem, izdržava; ako mu kaže da ga je on rodio i doveo na upravu kako bi se oslobodio bogataša, i onih koji se u državi nazivaju „plemićima". Zamisli da narod sad, kao što otac otera iz kuće sina zajedno sa njegovim dosadnim drugovima u piću, zatraži da i on i njegovi drugovi napuste državu!

— Onda će narod, tako mi Zevsa, shvatiti kakvog
b je sina rodio i voleo i dao mu vlast, i uvideće da slabiji hoće da istera jačeg.

— Kako kažeš? — upitah ja. — A zar će se tiranin usuditi da svome ocu odgovori silom i da ga, ako mu se ne pokori, tuče?

— Hoće, ali će mu najpre oduzeti oružje.

— Ti, znači, nazivaš tiranina oceubicom i rđavim hraniteljem starih roditelja. To je, kako se čini, opšte poznata priroda tiranide, pa bi narod — kako poslovica kaže — bežeći od dima robovanja slobodnima upao u
c vatru robovanja robovima. I tako bi, umesto krajnje i neumerene slobode, navukao ruho najtežeg i najgoreg robovanja robovima.

— Da, tako se dešava.

— Pa, onda — rekoh — zar je neskromno izjaviti da smo dovoljno pokazali kako iz demokratije postaje tiranida, i kakva je ona kad to postane?

— Jeste, sasvim je dovoljno.

(-)

KNJIGA DEVETA

St.
571a I. — Preostaje nam još samo — nastavih ja — da pogledamo tiranskog čoveka, da vidimo kako je on nastao od demokratskog i, kad je već postao, kakav je i kakva je njegova priroda, srećna ili nesrećna.

— JesCjoš nam to preostaje — odgovori Adeimant.

— Znaš li — upitah — šta još želim?

— Šta?

— Čini mi se da nismo dovoljno raspravili o požudama[1] — kakve su one i koliko ih ima. Jer ako to bude
b nepotpuno, naše istraživanje će biti manje jasno.

— Ali — reče on — zar je sada kasno da to ispunimo?

— Nikako. Pazi šta u njima hoću da vidim. Evo ovo: među zadovoljstvima i požudama koji nisu nužni, ima i takvih za koje mi se čini da su nedopušteni. Svako je u opasnosti da takve nađe u sebi, te će se u jednih ljudi — uz pomoć razuma, zakona i boljih požuda — one sasvim obuzdati, postati malobrojne i slabe, a u drugih
c će postati mnogobrojnije i jače.

— Koje su to požude — upita on — o kojima govoriš?

_ one — rekoh — koje se bude u vreme sna, kada zaspi ono drugo što je u duši razumno i pitomo i gospodarsko, a ono što je u duši životinjsko i divlje, ojačano jelom i pićem, skače, odbija san, te se odaje zadovoljavanju sopstvenih ćudi. Znano ti je da je ono u takvoj prilici na sve spremno, jer je oslobođeno i nesputano od svakog stida i razumnosti. Ne ustručava se pred htenjem da se spoji s majkom, ili sa bilo kojim drugim čovekom,
d bogom ili životinjom; ne zazire od ubistva i nema tog jela od kojeg bi se uzdržalo. Jednom rečju, nema nijedne ludosti i bestidnosti koju ne bi počinilo.[2]

— Suštu istinu govoriš — reče on.

— Drugo je, mislim, kad je savest mirna i život umeren, kada se snu predajemo pošto smo ono što je u nama razumno probudili i nahranili lepim govorima i razmatranjima, te tako u sebi samima postigli spokoj-
e stvo. Drugo je kada požudnost ne ostavljamo ni u oskudici ni u obilju, i to s namerom da je uspavamo i da joj ne dopustimo da ono što je najbolje ometa radošću ili žalošću, nego da ovom dopusti da bude samo sa so-
572 bom, jedinstveno, u čistoti svojih ispitivanja i svojih težnji, opažanja onog što ne zna,[3] ili onog što je bilo, što jeste i što će biti. Isto je tako kad ublažimo volju, te ako se na nekog ljutimo, ne zaspimo uzrujana srca, nego pošto smo smirili pomenuta dva dela,a treći u kome nastaju misli, razbudimo i tako počivamo — onda znaš da se u takvom stanju najviše nalazi istina, i da će čudovišna i
b bezakona priviđenja najmanje dolaziti na san.

— Mislim da je to potpuno tačno.

— Ali mi smo se u ovoj stvari suviše udaljili. Hteli smo da saznamo samo to da u svakom čoveku, pa čak i u ponekom od nas što izgledamo tako umereni, postoji neka strašna, divlja i nedopuštena vrsta strasti. I ona se onda javlja u snu. Razmisli, da li je to pametno i da li se slažeš sa mnom!

— Slažem se, naravno.

II. — A sada se seti onoga što smo rekli za demo-
c kratskog čoveka![4] Njega je od rođenja odgajao otac štediša, koji je priznavao samo strast za skupljanjem novca, a nepotrebne nagone, koji se odnose samo na zabavu i doterivanje, prezirao. Je li tako?

— Tako je.

— A onda, kada je došao u dodir sa ljudima otmenijim i punim pomenutih požuda, on se iz odvratnosti prema štedljivosti svoga oca odao svima vrstama obesti i načinu života svojih prijatelja; kako on, međutim, ima bolju prirodu nego njegovi zavodnici, to, razvlačen na sve
d strane, zauzima sredinu između oba načina života; i uživajući, po njegovom mišljenju, umerenije nego jedni i drugi, vodi život ni škrtarski ni nedopušten, jer je od oligarhijskog postao demokratski čovek.

— To je i bilo i ostaje i naše mišljenje o tom čoveku.

— Pretpostavi sad da se takvom čoveku, kad već ostari, rodi sin i da ga on odgaji u takvim navikama.

— Dobro, zamišljam to.

— Pretpostavi sad da se i njemu događa isto ono što i njegovom ocu: da ga vuku u svakojako bezakonje,
e koje njegovi zavodnici nazivaju „potpunom slobodom"; otac i ostali bliski rođaci podržavaju u njemu umerene strasti, a zavodnici rade protiv toga; i kad ovi zlotvori i tvorci tiranina osete da mladića neće moći drukčije osvojiti, onda svojim čarolijama, probude u njemu ljubav[5],
573 koja postaje vođ besposlenih i rasipničkih strasti koje liče na nekog ogromnog krilatog truta; jer kod takvih ljudi ljubav i nije ništa drugo, zar ne?

— Nije, naravno.

— A kad mu u oblacima tamjana, mirisa, venaca, vina i u svim raspusnim uživanjima koja odgovaraju takvom društvu ostale strasti[6] počnu zujati o ljubavi, i kad trutu, hraneći ga do krajnjih mera, usade žaoku čežnje, onda tog zaštitnika duše uhvati mahnitost za telesnom stražom, i on počinje da luduje sa njom. I ako u svojoj
b duši naiđe na još neko mnenje ili požudu, koji se smatraju dobrima i mogu da osete stid, on ih ubija i tera od sebe, sve dok sasvim ne očisti dušu od umerenosti i ne napuni je stranom ludošću.

— Sasvim je tačno to što govoriš o postanku tiranina.

— I zar se Eros — nastavih ja — ne naziva zato već odavno tiraninom?[7]

— Sasvim je moguće — reče on.

— Ali, prijatelju, i u pijana čoveka ima neke tiranske razmetljivosti.

c — Doista je ima.

— Pa i onom ko je mahnit i poremećena uma čini se da je sposoban vladati ne samo nad ljudima nego i nad bogovima.

— Doista — reče on.

— A potpun tiranski čovek, božanski Adeimante, postaje onda kada po prirodi ili po načinu života, ili i po jednom i po drugom, postane opijen, erotičan i sulud.[8]

— Svakako.

III. — Tako dakle, po svemu sudeći, postaje takav čovek. A kako on živi?

d — Odgovori ću ti — reče on — onako kako se to radi vi igri: „Reći ćeš mi ti."

— Hoću — rekoh. — Ja mislim da će, kad tiranin Eros zavlada njegovom dušom i kad počne njome suvereno da upravlja, tamo biti svetkovina, veselih povorki, gozbi, milosnica i tome sličnih stvari.

— Svakako.

— Zar onda neće svakoga dana i noći nicati mnoge i silne požude koje mnogo zahtevaju?

— Hoće mnoge.

— Ako, dakle, bude kakvih prihoda, oni će se brzo trošiti, je li?

— Tako je.

e — A posle toga će doći pozajmica i otkidanje od imanja?

— Naravno.

— A kad svega bude nestalo, zar neće požude koje su se tu ugnezdile nadati dreku i tražiti svoju hranu? Zar neće čovek, proganjan žaokama svih mogućih požuda, a naročito Erosom, koji ostale požude drži oko sebe kao telesnu stražu, tražiti onoga ko nešto ima i od koga bi mo-
574 gao nešto oteti bilo prevarom ili silom?

— Imaš pravo, tako je.

— On će morati da grabi odasvud, inače će ga pritisnuti veliki bolovi i tegobe.

— Tako je.

— I kao što su nova uživanja zagospodarila u njemu nad ranijim i lišila ova njihovih prava, tako će i on, iako je mlađi, hteti da zagospodari nad ocem i majkom i da im, kad svoj deo potroši, otme njihovo da bi potrošio i očevinu.

— Ne treba sumnjati da će tako biti.

b — Ako mu oni, međutim, ne budu dopustili, zar neće pokušati najpre da krade i da vara svoje roditelje?

— Pokušaće, začelo.

— A kad to ne bude mogao, onda će početi da otima i pribeći će sili?

— Mislim da će to uraditi.

— Ako se, pak, starac i starica budu odupirali i borili, prijatelju, zar će se on ustezati da ne postupi kao tiranin?

— Nema baš mnogo nade za njegove roditelje!

— Veruješ li ti, Adeimante, tako ti Zevsa, da će on
c zbog jedne nove dragane, koja mu nije neophodna, zlostavljati svoju staru, neophodno potrebnu majku, ili da će to isto učiniti zbog nekog novog lepog dečaka koji mu

je postao drag, ali koji mu nije isto tako neophodan, sa svojim uvelim i neophodno potrebnim starim ocem, najstarijim svojim prijateljem, pa da će ih, čak, ako ove bude doveo u kuću, predati njima kao robove?

— Zaista će to učiniti, Zevsa mi!

— Onda je zaista velika sreća roditi sina tiranina!

— Sigurno.

d — A šta će biti kad takav čovek ostane bez očeve i majčine imovine, a u njemu je već skupljen čitav roj naslada? Neće li on prvo pokušati da probije zid neke kuće, ili da ukrade ogrtač nekog zakasnelog prolaznika, a zatim da opljačka hram? I dok tako bude postupao, dotle će strasti — koje su se tek bile oslobodile i koje se kao telesna straža nalaze oko Erosa, strasti dakle, koje su se ranije, u vreme kada je on još bio u granicama zakona

e i pod okriljem oca, i dok je još bio demokratski čovek — savladati stara shvatanja o dobrom i sramotnom koja je još od detinjstva imao, i koja su smatrana pravednim. I tada, kad Eros postane njegov tiranin, on će stalno i u budnom stanju biti ono što je nekad bio samo u snu,[9] i neće se ustručavati ni od kakvog strašnog ubistva, ni od kakve hrane, i ni od kakvog nedela, nego će Eros, koji u

575 anarhiji i neredu[10] živi u njemu kao tiranin, pošto samo on zapoveda, voditi nesrećnika koji ga u sebi nosi kao što tiranin vodi državu, nateraće ga na svaki podvig koji će biti od koristi njemu i njegovoj pratnji, onoj pratnji strasti koje su jednim delom došle od rđavog društva, a drugim delom rođene u njemu samome, i koje su se, zbog njegovog načina života, same oslobodile okova i raspojasale. Zar život takvog čoveka nije takav?

— Jeste, takav je.

— Ako u državi ima malo takvih ljudi i ako je ve-

b ćina ostala razumna, onda oni odlaze iz države da postanu telesna straža kakvom drugom tiraninu, ili ako gde besni rat postaju najamnici, a ako su mirna i tiha vremena, onda ostaju u državi i čine mnogobrojna mala zla.

— Na kakva zla misliš?

— Eto: kradu, vrše provale, bave se džeparoškim poslovima, kradu odela prolaznicima, pljačkaju hramove, bave se prodajom robija. Ponekad tužakaju,[11] a ako imaju govorničkih sposobnosti, onda krivo svedoče i primaju mito.

c — To su sitna zločinstva, ako takvih ljudi ima malo — reče on.

— Jesu sitna — rekoh — ali su sitna samo naspram onih velikih. I sva ta zla kad se skupe zajedno nisu, kako se to kaže, ni nanesi onoj iskvarenosti i bedi koje tiranin donosi državi. Jer kad je u jednoj državi broj takvih ljudi postao veliki, kao i broj onih koji za ovima idu, i kad svi oni osete to svoje mnoštvo, tada uz pomoć nerazboritog naroda stvaraju tiranina od onog među njima koji

d u sopstvenoj duši ima najvećeg i najsnažnijeg tiranina.[12]

— To je i prirodno, jer je on najsposobniji da bude tiranin.

— I tako će biti ako se država svojevoljno preda; a ako se odupre, onda će tiranin, samo ako bude mogao, rđavo postupati prema otadžbini, kao što je ranije rđavo postupao prema majci i ocu; dovešće mlade drugove, pa će im ono što je ranije bilo, kako Krićani kažu, mila majčina zemlja, ono što mi zovemo otadžbinom, predati u ropstvo. I to bi bio vrhunac strasti toga čoveka!

e — To bi zaista bio vrhunac!

— A ovi — rekoh — postaju takvi još kao privatne ličnosti i pre nego što dođu na vlast. Najpre u odnosu prema onima s kojima se druže, ili ovi moraju da im laskaju i da budu u svemu spremni da im čine usluge, ili ako oni sami imaju potrebu da od nekoga nešto traže, ponižavaju se i ne ustežu se da se na svaki način izdaju

576 za prijatelje dok ne postignu ono do čega im je bilo stalo, ali kad to postignu, pokazuju se kao neprijatelji.

— U svakom slučaju.

— Ceo život, dakle, provode tirani bez prijatelja i uvek su ili despoti, ili služe drugima. Slobodu i pravo prijateljstvo, međutim, tiranska priroda nikad nije osetila.

— Tako je.

— Zar takve ljude ne treba s pravo nazvati nevernima?

— Treba, i to s punim pravom!

— A, ako smo se u ranijoj raspravi složili u tome

b šta je pravednost, onda i u najvećoj meri nepravednima.

— Mislim da smo se u tome složili.

— Hajde da sad jednom rečju obuhvatimo toga najgoreg čoveka: to je onaj koji je u budnom stanju onakav kakvim smo ga mi opisali da je u snu.[13]

— Slažem se u potpunosti.

— Takav postaje onaj ko je već po prirodi najveći tiranin, pa još dođe na vlast, i ukoliko on duže živi i tiraniše utoliko više postaje takav.

— Neizbežno — reče Glaukon — nasleđujući svoga brata u raspravi.

IV. — Zar onaj ko se pokaže kao najizopačeniji nije u isto vreme i najnesrećniji? I zar onaj koji kao tiranin
c bude najduže i najgore vladao, neće, ako hoćemo da govorimo istinu, biti i najduže i najviše nesrećan? Jer o tome mnogi različito misle.

— To će svakako morati da bude tako.

— Znači da će tiranin biti sličan tiranskoj a demokratski čovek demokratskoj državi, tako isto će biti i sa ostalima, zar ne?

d — Tako je.

— Onda će, kad su u pitanju vrlina i sreća, odnos jednog čoveka prema drugome biti onakav kakav je i odnos jednog oblika države prema drugome, zar ne?

— Tako je.

— U kakvom je onda odnosu, kad je u pitanju vrlina, tiranska država prema onoj kraljevskoj, koju smo prvo prikazali?[14]

— U sasvim suprotnom — odgovori on — jer je jedna najbolja, a druga najgora.

— Ne pitam te za koju od njih misliš da je najbolja, a za koju da je najgora; to je jasno. Nego, da li ti isto tako, ili nekako drukčije, sudiš i o sreći i nesreći? Ne smemo se zbuniti time što posmatramo jednog tiranina ili nekolicinu ljudi koji ga okružuju, nego, pošto treba
e zaci u unutrašnjost države i posmatrati je u celini, učinimo sad i mi to i pogledajmo je svu, pa onda kažimo svoje mišljenje.

— Taj je tvoj zahtev sasvim opravdan — reče on — i svakome je jasno da nema nesrećnije države od one kojom upravljaju tirani, ni srećnije od one koja je kraljevska.[15]

— Onda će — nastavih ja — svakako biti opravda-
577 no ako za te ljude zahtevam isto to, to jest ako tražim da o njima sudi onaj ko može duhom da uđe u čovekov karakter i ko je u stanju da ga shvati; onaj ko ne gleda, kao deca, samo na spoljašnjost, i koga ne može prevariti sjaj tiraninovog života, onaj ko ima dublji pogled. Po mome mišljenju, mi bismo svi morali slušati sudiju koji ume da prosuđuje, koji zaista posmatra, koji stanuje na istom mestu i prati njegov domaći život, koji posmatra njegovo ponašanje prema domaćima u kući, dakle u onim
b prilikama gde je on najmanje glumac, a zatim i njegovo

držanje kad je država u opasnosti. Tada ću ja takvom posmatraču, pošto je sve video, dati zadatak da nam objasni kakva je sreća, a kakva nesreća tiranina u poređenju sa ostalim ljudima.[16]

— I takav tvoj zahtev će biti sasvim ispravan.

— Šta misliš, da li da mi uzmemo na sebe ulogu onih koji o tome mogu prosuditi i koji su se namerili na iste takve ljude? Tako ćemo bar imati nekoga ko će moći da nam odgovara na pitanja.

— Svakako.

c V. — A sada, hajde da razmislimo ovako: seti se sličnosti između države i čoveka, posmatraj pažljivo prvo jedno pa onda drugo — i reci mi koje su njihove karakteristične osobine.

— Kakve osobine?

— Prvo — rekoh — hoćeš li za jednu državu kojom vlada tiranin reći da je ona slobodna ili ropska?

— Ropska, i to u najvećoj meri.

— A ipak vidiš da u njoj ima i gospodara i slobodnih ljudi.

— Vidim, naravno, ali je to mali broj, dok se većina, da tako kažem, i najčestitiji deo u njoj sastoji od bespravnih i nesrećnih robova.

d — Ako je, dakle, čovek sličan državi,[17] onda se i u njemu moraju dešavati iste stvari, i njegova duša mora biti puna ropstva i neslobode, i baš njeni najplemenitiji delovi moraju biti zarobljeni, dok jedan mali, ali najopakiji i najmahnitiji njen deo gospodari?

— Tako je.

— Dalje! Da li ćeš za takvu dušu reći da je ropska ili da je slobodna?

— Bogami, da je ropska!

— A ropska država kojom vlada tiranin uopšte ne može da radi ono što hoće.

— Ne.

e — Tako ni tiranska duša neće činiti ono što hoće, da tako kažemo, duša u celini; nju će strast koja je podbada silom vući i ona će biti puna pometnje i kajanja.

— Začelo.

— A je li tiranska država bogata ili siromašna?

— Siromašna je.

578 — Tako će i tiranska duša uvek biti siromašna i nezadovoljna.

— Tako je.

— Dalje, zar nije neminovno da takva država i takav čovek budu ispunjeni strahom?

— Jeste.

— Misliš li da će se u nekoj drugoj državi naći više kuknjave, uzdisaja, tužbalica i bola?

— Nipošto.

— Misliš li da u nekom drugom čoveku ima više takvih zala nego u tome tiraninu, mahnitom od strasti i Erosa?

— Kako bih to mogao misliti?

b — Pretpostavljam da si, donoseći zaključak kako je ovo najjadnija od svih država, razmislio o ovome i o sličnim stvarima.

— A zar to nije bilo pravilno?

— Kako da ne, sasvim pravilno. A sad da se opet vratimo na tiranskog čoveka, i da vidimo šta ti za njega kažeš, kad u njemu vidiš ista zla?

— Kažem da je mnogo nesrećniji nego svi ostali ljudi.

— A to, vidiš, nisi rekao tačno — rekoh ja.

— Kako to? — upita on.

— Po mome mišljenju, nikako nije on taj koji je najnesrećniji.

— Nego ko?

— Možda će ti ovaj izgledati još jadniji od njega?

— Koji to?

c — Onaj ko je sklon tiranidi, ali ne proživi život običnog građanina, nego mu je nesreća dosudila da bude tiranin.

— Na osnovu ranijeg tvog govora, slutim da govoriš istinu.

— Da — rekoh ja — ali u takvim stvarima nije dopušteno slutiti, nego treba valjano ispitivati. U pitanju je ono najvažnije: dobro i rđavo življenje.

— Potpuno si u pravu — reče Glaukon.

d — Gledaj onda da li ovo što govorim vredi. Čini mi se, naime, da naše ispitivanje treba da pođe od ovih tačaka.

— Od kojih?

— Od onih pojedinačnih, naime, od onih privatnih ličnosti, koje su u državama bogate, što im dopušta da

imaju mnogo robova. Ovi su ljudi nalik na tirane bar po tome što nad mnogima vladaju. Razlika je u tome što tiranin vlada nad većim brojem.

— Da, u tome je razlika.

— Znaš li da su oni bezbedni i da se ne plaše svojih ukućana?

— A zašto bi se plašili?

— Nizašta — rekoh — ali shvataš li tome uzrok?

— Da, uzrok je u tome što cela država pomaže svakome od ovih privatnika pojedinačno.

e — Tačno. A kad bi neko božanstvo odnelo iz države jednog od tih što imaju po pedeset i više robova, i to njega, ženu, i njegovu decu, sa svim njegovim imetkom i robovima, i prebacilo ga u neku pustinju u kojoj ni od kakvog slobodnog čoveka ne bi mogao očekivati nikakvu pomoć; šta misliš, kako bi on onda strahovao za sebe i za svoju decu i ženu da ih robovi ne pobiju?

— Mislim da bi bio u velikom strahu.

579 — On bi bio primoran da nekima od robova laska, da im mnogo obećava, da ih oslobađa bez ikakve potrebe, i da postane njihov udvarač, zar ne?

— Morao bi to da čini, ili bi poginuo.

— A kad bi božanstvo naselilo oko njega i mnoge druge susede rešene da ne podnose gospodarenje jednoga čoveka nad drugim, i da najstrašnijom kaznom kazne svakoga koga uhvate da to radi?

b — Onda bi — mislim — bio u još opasnijem položaju, jer bi ga svuda vrebali neprijatelji.

— Zar tiranin koji je po prirodi takav kako smo ga opisali, pun svakojakog strahovanja i strasti, nije u takvoj tamnici okovan? Njegova duša je ispunjena tolikim strastima, a ipak je on jedini čovek u državi koji ne sme nigde da otputuje niti sme da vidi išta od onoga što ostali slobodni ljudi žele, nego mora da se zavlači u kuću, da
c najveći deo vremena provodi kao žena, i da zavidi ostalim građanima koji putuju u strani svet i gledaju zanimljive stvari?

— Zaista je tako.

VI. — Eto kakva zla žanje tiranin koji rđavo upravsja svojom dušom, onaj čovek koga si ti maločas smatrao najnesrećnijim od svih ljudi, tiranin koga je sudbina primorala da to bude, umesto da provodi život kao običan čovek. Iako nije u stanju da vlada ni samim sobom, on

pokušava da vlada drugima, pa liči na bolesnika koji,
d umesto da sedi kod kuće, mora svoj život da provodi u borbi i takmičenju sa atletama.

— Tvoje je poređenje veoma tačno, o Sokrate, i istinu govoriš.

— Njegov je život, dragi moj Glaukone, u svakom pogledu jadan. I tako tiranin živi nesrećnije nego onaj koga si ti proglasio najnesrećnijim.[18]

— To je istina — reče Glaukon.

— Iako to ne izgleda, pravi tiranin je, u stvari, pravi rob, najviše se ulaguje i potčinjava, a laska najgorim
e ljudima. Svoje strasti očigledno ne može da zadovolji, a u očima onoga ko ume da prozre ćelu njegovu dušu, on je očigledno veoma siromašan; celoga života je ispunjen strahom i svoj vek provodi u bojazni, nemiru i muci. Ako je istina da njegov život odgovara državi kojom vlada, onda, on i mora takav da bude. A on joj odgovara, zar ne?

— Svakako.

580 — Pripisaćemo mu i ostale osobine o kojima smo ranije govorili, naime, da on zbog svoje tiranske vlade mora da bude i da postaje sve više zavidljiv, nepouzdan, nepravedan, nemio, bezbožan. On prima svaki porok i pothranjuje ga, pa zbog toga mora najviše da bude nesrećan on sam, a onda mora da čini nesrećnim i svoju okolinu.

— Nijedan ti pametan čovek neće protivrečiti.

— Hajde sad, odluči, i kao vrhovni sudija reci ko-
b me ćeš u pogledu sreće odrediti prvo mesto, a kome drugo, i rasporedi ostalu petoricu: kraljevskog čoveka, timokratskog čoveka, oligarhijskog čoveka, demokratskog čoveka i tiranskog čoveka.

— Presuda je laka — reče on. — Ja ću ih poredati onim redom kojim si ih ti naveo, kao hor — i prema odnosu koji oni imaju prema vrlini ili poroku, prema sreći i obrnuto.

— Hajde da sad najmimo glasnika ili da ja sam javno objavim: Aristonov sin proglasio je za najsrećnijeg
c čoveka onoga koji je najbolji i najpravedniji, a to je onaj koji je najbliži kraljevskom uređenju i koji vlada nad samim sobom; najgori i najnepravedniji je u isto vreme i najnesrećniji, a to je onaj koji najviše odgovara tiranskom uređenju države i koji je najsavršeniji tiranin nad samim sobom i nad državom.

— Objavi to javno — reče Glaukon.

— Treba li da dodam još i to kako ni najmanje nije važno da li ih bogovi i ljudi poznaju kao takve ili ne?[19]

— Dodaj i to!

d VII. — Neka bude — rekoh. — A to neka nam bude jedan dokaz, a kao drugi razmotri ovaj i prosudi da li nešto vredi.

— Koji to?

— Kao god što je država razdeljena na tri klase, tako je isto i duša svake jedinke trostruka,[20] pa se mora — kako mi se čini — dopustiti i drugi dokaz.[21]

— Koji to?

— Ovaj. Za mene je očigledno da onome što je trostruko pripada trovrsno, tako i zadovoljstva svakom pojedinačno po jedno, a tako isto i požude i vladarske funkcije.

— Kako to govoriš — upita on.

— Jedan je, rekli smo, onaj kojim čovek uči; drugi je onaj kojim se uzbuđuje;[22] treći, zbog njegove mnogo-
e stranosti, nismo mogli označiti jednim samo njemu odgovarajućim imenom, pa ga imenovasmo po onome što je u njemu najvažnije i najjače; nazvali smo ga, naime, požudnošću (epithvmetikon), i to zbog žestine želja koje se odnose na hranu, piće, ljubavno uživanje, i na sve ono što je pratilac tih želja; a nazvali smo ga i srebroljupcem (philochrematon), jer se takve želje ponajviše zadovo-
581 ljavaju novcem.

— To smo ispravno rekli.

— Ako bismo rekli da i njegovo zadovoljstvo i njegove sklonosti idu za dobitkom, ne bi li to bio najbolji način da u govoru pogađamo njegovu glavnu tačku, te da, postupajući tako, sami sebi stvar učinimo jasnom, pa kad budemo govorili o tom delu duše, nazivajući ga srebroljubivim i dobitoljubivim (philokerdes) ili lakomim, hoćemo li ga ispravno imenovati?

— Svakako, i ja tako mislim — reče on.

— Šta onda? Hoćemo li za volju[23] reći da je ona u celini i uvek usmerena prema vladavini, pobedi i slavi?

b — Doista hoćemo.

— Ako dakle volju nazovemo pobedoljubivom i častoljubivom, hoćemo li postupiti kako treba?

— Na svaki način.

— A svakome je jasno da je ono čime učimo pre svega uvek usmereno na saznanje istine, pa je njemu od svega onoga ponajmanje stalo do novca i slave.

— Ponajmanje, svakako.

— Onda ćemo ga prikladno označiti, ako ga nazovemo „ljubitelj znanja" (philomathes) i „ljubitelj mudrosti" (philosophon)?

— Kako ne bi?

— Pa onda — rekoh — u dušama, sticajem okol-
c nosti i slučaja, vlada u jednih ovo poslednje, u drugih
ono — jedno ili drugo od onog dvoga što je spomenuto.

— Tako je — reče on.

— Zato i kažemo da u osnovi postoje tri soja: ljubitelj mudrosti, ljubitelj pobede i ljubitelj dobiti.

— Sasvim tako.

— I tri vrste zadovoljstava, od kojih je svaka u osnovi po jednog soja.

— Da.

— Onda ti je jasno da kad bi sva ta tri čoveka re-
dom hteo da pitaš koji je od ona tri života najugodniji,
svaki bi ti od njih najviše hvalio svoj sopstveni. Čovek
d koji teži za bogatstvom, kazaće da u poređenju sa do-
bitkom, zadovoljstvo koje potiče od slave ili učenja, ne
znači ništa, osim ako i ono ne donosi novaca.

— Tako je.

— A šta je sa častoljubivim čovekom? Neće li on zadovoljstvo zbog sticanja novca smatrati nekako prostačkim? I neće li zadovoljstvo u sticanju znanja smatrati za trice i kučine, ukoliko ta nauka ne donosi slavu?

— Razume se da hoće — reče on.

— A ljubitelj mudrosti[24] — nastavih ja — kako će
e on, koji provodi vreme u sticanju znanja, gledati na osta-
la zadovoljstva ako ih uporedi sa onim koje dolazi od
saznanja istine i od stalne težnje prema njoj? Zar neće
misliti da je sve to veoma daleko od pravog zadovolj-
stva, i da je nužnost pravo ime za ona zadovoljstva, jer
su mu potrebna samo ako su neophodna?[25]

— Zar može o tome biti ikakve sumnje? — reče on.

VIII. — Ako dakle — nastavih ja — postoji razila-
ženje u tome koja su to zadovoljstva što pripadaju sva-
koj od onih vrsta ljudi, pa i o samom životu, ne samo u
pogledu toga da li je on lepši ili ružniji, gori ili bolji,
nego naročito kad je reč o tome da li je on ugodniji i
582 bezbolniji, kako bismo mogli znati ko od tih ljudi naj-
istinitije govori?[26]

— Nikako ne bih mogao na to pitanje odgovoriti.

— Ali pazi ovako: na koji način treba prosuđivati ako se hoće da nešto bude procenjeno kako valja? Zar to ne biva putem iskustva (empeiria), rasuđivanja (phronesei) i zaključivanja (logo)? Ili bi neko imao bolje merilo (kriterion) od toga?

— A koje bi to bilo?

— Razmotri dakle ovo: od ona tri čoveka, koji je
najiskusniji u svim zadovoljstvima koja smo spomenuli?
Da li je, po tvom mišljenju, ljubitelj dobiti, ako preduzme
saznanje onog što je *po sebi* istinito[27], iskusniji u zado-
voljstvu koje potiče od znanja, nego ljubitelj mudrosti
b u zadovoljstvu koje donosi dobit?

— Velika je razlika — reče on. — Ljubitelj mudrosti mora već u detinjstvu okusiti i jedno i drugo, dok ljubitelj dobiti, ako se obučava u saznanju prirode bića, nije primoran da okusi slast toga zadovoljstva, niti da o tome stiče iskustvo; štaviše, ne bi mu bilo lako da to postigne čak i ako vatreno želi.

— Prema tome — rekoh — ljubitelj mudrosti se iskustvom i u jednom i drugom od tih zadovoljstava mnogo razlikuje od ljubitelja dobiti.

c — Doista mnogo.

— A od častoljubivog čoveka? Da li ljubitelj mudrosti ima manje iskustva u zadovoljstvu od slave, nego častoljubiv čovek u zadovoljstvu od razumevanja stvari?

— Ne — odgovori on — jer ako izvrše ono čega su se latili, onda i jedan i drugi uživaju u počastima. Uostalom, mnogi ukazuju počasti i bogatom i hrabrom i mudrom, pa zato svi ovi imaju iskustva u zadovoljstvu od slave. Ali zadovoljstvo od kontemplacije bića ne može da oseti niko drugi osim filozofa.[28]

d — Dakle, po iskustvu, od one trojice ovaj će naj-
bolje prosuđivati.

— Najbolje.

— A njegovo iskustvo je jedino koje je stečeno posle razmišljanja.[29]

— Zašto ne?

— A oruđe (brganon) prosuđivanja[30] ne poseduje ljubitelj dobiti, ni častoljubiv čovek, nego ljubitelj mudrosti.

— Koje je to oruđe?
— Pa zar nismo već negde rekli da prosuđivanje ide putem dijaloga (dia logon) ili raz-govora?
— Jesmo.
— Dokazi (logoi) su ponajviše oruđe filozofa.[31]
— Kako da ne?
— Ako bi se, dakle, ono što se prosuđuje najbolje
e prosuđivalo po bogatstvu i dobiti,[32] onda bi nužno bilo najistinitije ono što bi ljubitelj dobiti hvalio ili kudio.
— Svakako.
— A kad bi se prosuđivalo po slavi, pobedi i hrabrosti, onda bi najbolje bilo ono što kaže častoljubiv čovek i ljubitelj pobede?
— Očigledno.
— A kad se prosuđuje po iskustvu, razumevanju (phronesei) i dokazu (logo)?
— Nužno je — reče — da najistinitije bude ono što hvali prijatelj mudrosti (philosophos) i ljubitelj dokaza (philologos).[33]
583 — Prema tome, od tri vrste zadovoljstava, hoće li najprijatnije biti ono koje pripada onom delu duše kojim saznajemo? I hoće li život onog među nama kojim taj deo duše upravlja biti najprijatniji?[34]
— Kako i ne bi? — odgovori on. — Jer i kad hvali svoj život, pametan čovek je u hvaljenju jak.[35]
— A koji će život i koje zadovoljstvo onaj sudija[36] staviti na drugo mesto? — upitah ja.
— Jasno je da će to na to mesto staviti zadovoljstvo ratnika i častoljubivog čoveka, jer mu je ono bliže nego zadovoljstvo ljubitelja dobiti.

— Pa onda će, kako se čini, poslednje mesto pripasti ljubitelju dobiti.
— Zašto ne? — reče on.
b IX. — Eto to bi, dakle, mogle biti dve uzastopne odluke sudije, i pravednik bi po drugi put pobedio nepravednog.[37] A treći put neka to bude, na olimpijski način, posvećeno Zevsu spasitelju i Olimpljaninu. Obrati pažnju na to da, osim zadovoljstva pametnog čoveka, zadovoljstvo ostalih nije u svemu pravo niti je sasvim čisto, nego je prividno, kako sam to, čini mi se, čuo od nekog mudraca.[33] A ako je tako, onda bi to za nepravednog bio najveći i najpotpuniji poraz.[383]
— Mnogostruk. Ali kako ti to misliš?

c — Dokazaću ti to — rekoh — istražujući zajedno s tobom, ako mi budeš odgovarao.
— Pitaj samo!
— Reci mi: zar ne kažemo da je bol suprotan zadovoljstvu?
— Kažemo.
— Onda i ono stanje koje nije ni radost ni bol predstavlja nešto?
— Da.
— A na sredini između ova dva osećanja nalazi se mir duše. Zar ne misliš i ti tako?
— Slažem se, naravno.
— Sećaš li se — upitah ga ja — reci koje govore bolesnici kad su bolesni?
— Kojih?
— Da ništa nije prijatnije od zdravlja, ali da oni,
d pre no što su se razboleli, nisu znali da je to najprijatnije.
— Sećam se — odgovori on.
— Zar nisi čuo i ljude savladane bolom kako govore da ništa ne bi bilo prijatnije nego da bol prestane?
— Čuo sam.
— U tim i mnogim drugim sličnim prilikama možeš videti da ljudi, kad osećaju bol, kao najprijatnije hvale odsustvo bolova i smirenje njihovo, a ne neku radost.
— Mir je svakako prijatna i poželjna stvar u takvim trenucima.
e — A kad neko prestane da se raduje — nastavih ja — onda će i smirivanje zadovoljstva biti bolno.
— Možda.
— I onda će za ono za šta smo rekli da se nalazi između jednog i drugog, tj. mir, biti i bol i zadovoljstvo.
— Tako izgleda.
— Da li je moguće da nešto što nije ni jedno nt drugo, odjednom bude oboje?
— Mislim da nije.
— Prijatnost koja nastaje u duši i bol su, i jedno i drugo, neko kretanje, zar ne?
— Da.
584 — A zar se maločas[39] nije pokazalo da ono što nije ni bol ni ugodno sačinjava pravo mirovanje i da ono drži sredinu između ta dva osećanja?
— Jeste, pokazalo se.

— Kako onda može biti tačno da je odsustvo bola ugodno, a odsustvo radosti mučno?

— Nikako.

— Pa onda to mirovanje nije stvarno, nego prividno. Kad je u blizini bola ono je ugodno, a bolno je kad je u blizini ugodnog. A s obzirom na istinsko zadovoljstvo, nema ničeg što bi u tim prividima moglo biti zdravo. Pre bi u njima moglo biti neke čarolije.[40]

— U svakom slučaju, dokaz to pokazuje.

b — A sada — produžih ja — posmatraj zadovoljstva koja nisu posledica bolova, a ovo zato da ti se ne bi desilo da kao maločas pomisliš kako je u prirodi stvari tako da je zadovoljstvo prestanak bola, a bol prestanak zadovoljstva.

— O kojim zadovoljstvima i bolovima govoriš?

— Ima ih mnogo — rekoh ja — i od svake fele, ali ako dobro pogađaš, to su ponajviše zadovoljstva koja dolaze od mirisa. Tu se osećanje ugodnosti stiče odjednom i u jakoj meri, i to bez ikakvog prethodnog bola. A kad prestane, ne ostavlja za sobom nikakav bol.

— To je živa istina — reče on.

c — Izbegavajmo onda da verujemo da se čistota zadovoljstva sastoji u otklanjanju bola, i da je otklanjanje zadovoljstva čist bol.

— To zaista treba izbeći.

— Ali sasvim je sigurno — produžih ja — da su takozvana zadovoljstva, koja preko tela dopiru do duše, najmnogobrojnija i najjača, i da ona pripadaju upravo onoj vrsti u kojoj se zadovoljstva formiraju otklanjanjem bola.

— Doista je tako.

— A jesu li isti takvi i predosećaji budućih zadovoljstava i bolova, oni koji proishode iz očekivanja?

— I oni su takvi.

d X. — Znaš li — rekoh — kakva je njihova priroda i čemu su ponajviše slični?

— Čemu?

— Ima li — rekoh — u prirodi nešto što bi mogao imenovati izrazima „gore", „dole", „u sredini"?

— Ima.

— A kad bi neko leteo odozdo prema sredini, veruješ li da bi mislio nešto drugo a ne da leti nagore? I kad bi stigao do sredine, pa pogledao onamo odakle je uzleteo, zar bi mislio da je negde drugde a ne „gore", budući da još nije video ono što je uistinu „gore"?

— Tako mi Zevsa, ne verujem da bi drukčije mislio!

— A kad bi opet poleteo natrag, mislio bi da leti dole i ne bi se varao?

— Tako je.

e — A sve bi to radio zato što mu nedostaje pravo iskustvo o tome šta je u istini „gore", šta „sredina" i šta „dole"?

— Tako je.

— Zašto se onda čudiš što oni koji nemaju iskustva u tome šta je istina ne misle tačno ni o mnogim drugim stvarima između ostalog ni o tome šta je zadovoljstvo, šta bol, a šta sredina između jednog i drugog?
585 I zato oni, kada padaju u bolesno stanje, zaista misle i stvarno osećaju bol; a kad iz bola prelaze u srednje stanje, čvrsto su uvereni da dolaze do zadovoljstva i ugodnosti. Kao što se čovek koji ne zna za belu boju vara kad posmatra crno pored sivog, tako će se prevariti i oni ako, ne znajući šta je zadovoljstvo, gledaju na bezbednost pored bola.

— Zevsa mi, ne čudim se tome; više bih se čudio da nije tako.

— Razmisli sad o ovome: zar glad, žeđ i druge takve
b pojave nisu nekakve praznine u telesnom stanju?

— Jesu.

— A neznanje i nerazumnost su isto tako praznine, samo sad u stanju duševnom, je li tako?

— Tako je.

— Onaj, dakle, ko bi uzeo hranu i ko bi postao razumniji, na neki bi način izvršio nekakvo punjenje, je li?

— Da.

— Hoće li to punjenje biti istinitije[41] ako se vrši nečim što u sebi ima manje bića, ili nečim što ovoga u sebi ima više?

— Jasno je da će biti istinitije ako se vrši onim što u sebi ima više bića.

— Za koje stvari misliš da više učestvuju u čistom biću? Za hleb, piće, ono što se s hlebom jede, i za hranu uopšte? Ili, za onu vrstu koja obuhvata istinito mnenje, znanje, ono što je umno i, uopšte, sve vrline? A prosuđuj
c i ovo: misliš li da više bića ima u sebi ono što se vezuje za večno jednako, besmrtno, za istinu, te je i samo takvo i takvim postaje; ili pak ono što se vezuje za ono što ni-

kada nije jednako, što je smrtno, te je i samo takvo i takvim postaje?

— Mnogo se — reče — ovo razlikuje od onoga što je večno jednako.

— A da li ono što nikada nije sa sobom jednako više učestvuje u biću[42] nego što u njemu učestvuje znanje?

— Nikako.

— A u istini?

— Ni to ne ide.

— Ako to manje učestvuje u istini, onda manje učestvuje i u biću?

— Nužno.

d — Prema tome, u celini gledajući, rod onoga što služi za negu tela, u odnosu prema rodu onoga što služi za negu duše, manje učestvuje i u istini u biću?

— Mnogo manje.

— Ne misliš da isto važi za telo i dušu?[43]

— Naravno da ne mislim.

— Prema tome, ono što se ispunjava sadržajem koji u sebi ima više bića, i što je samo po sebi u većoj meri biće, ispunjava se bićem više nego ono što se ispunjava sadržajima u kojima ima manje bića, i što je samo po sebi u manjoj meri biće. Nije li tako?[44]

— Kako ne bi bilo?

— Stoga, ako je ugodno ispuniti se onim što je po prirodi za to namenjeno, onda će ono — što se više ispunjava bićem i onim što u sebi ima više bića i više istine

e — dati radost istinskog zadovoljstva; a ono — što sudeluje u stvarima koje imaju manje bića i manje istine i što se ispunjava onim što je manje postojano i manje verodostojno — sudelovaće i bivaće ispunjeno zadovoljstvom, koje je manje postojano, manje pouzdano i manje stvarno.[45]

— To je u najvećem stepenu nužno — reče on.

586 — Oni ljudi koji ne znaju za mudrost i vrlinu i koji imaju smisla samo za gozbe i slična uživanja, silaze, čini se, dole i odande se opet vraćaju prema sredini, i ceo svoj život provode u lutanju između bola i bezbolnosti. Oni nikad ne prekoračuju taj prag; nikad ne uzdižu svoje oči prema pravoj visini i ne penju se tamo, oni nikad nisu bili ispunjeni pravom stvarnošću i nikad nisu okusili pravo i čisto zadovoljstvo, nego kao stoka gledaju nadole, uvek nagnuti prema zemlji i okrenuti stolu, i tu, u žderanju i parenju, traže svoju hranu i uživanje. Kako bi že-

b leli da imaju više nego njihov sused, oni udaraju i bodu jedni druge gvozdenim rogovima i kopitama, i tako, zato što ne uzimaju pravu hranu i ne ispunjavaju stvarnim ono što u sebi imaju kao stvarno, ubijaju jedan drugoga zbog nezasićenosti.

— O Sokrate, o životu svetine u svemu govoriš kao proročište[46] — reče Glaukon.

— Zar onda nije nužno da se oni odaju zadovoljstvima koja su pomešana s bolom, priviđenjima i senkama istinskih zadovoljstava, šarenim slikama koje jedna

c drugoj daju izgled životnosti i žestine? I zar sve to nužnim načinom ne rađa u nerazumnim dušama pomamnu samozaljubljenost i zar ne postaje predmet sukoba, kao što je priviđenje Helene u onih pod Trojom — kako to kaže Stesihor[47] — postalo predmet sukoba, zbog nepoznavanja istine?

— U stvarima te vrste, neizbežno je da tako bude — reče on.

XI. — A nije li — rekoh — neizbežno da se tako nešto događa i u onome što se odnosi na strasne sklonosti[8]? Ako je neko obuzet zavišću zbog častoljublja, ili se odaje nasilju zbog želje za pobedom, ili se razjari zbog teškoće na koju je naišao, pa nepromišljeno i bezumno

d zahteva puno zadovoljenje svoje povređene sujete, svoje želje za pobedom i svoje razjarenosti.

— I u takvim stvarima je neizbežno da se takav čovek ponaša kao što se ponašaju oni o kojima smo prethodno govorili.[49]

— Šta onda? — upitah ja — hoćemo li smeti i ovo da kažemo: i u onome što se odnosi na ljubav prema dobiti i na ljubav prema pobedi ima takvih želja koje dopuštaju da budu vođene znanjem i razlogom. Hoćemo li smeti da kažemo da te i tako vođene želje dopiru do zadovoljstava koja su u skladu s razumom, pa i do onih zadovoljstava koja su istinska u najvećem stepenu, jer su vođena istinom i zbog toga usmerena na ono što je

e u tim okvirima mogućno postići, i jer je svakoj stvari najbolje ono što joj kao takvoj najviše odgovara?

— Pa to — reče — takvim željama doista najviše odgovara.[50]

— Prema tome, ako celom dušom upravlja onaj njen deo koji je ljubav prema mudrosti ili filozofski deo, i ako se nijedan drugi deo ne bi protiv toga pobunio, onda svaki od njih može delati shodno svojoj nameni, te

tako biti pravedan i težiti za onim zadovoljstvima koja mu odgovaraju, te su stoga najbolja, a ako je mogućno,
587 i najistinitija.[51]

— Potpuno sam saglasan.

— Ako pak neki od ona druga dva dela zavlada, sigurno je da on neće uspeti da nađe svoje odgovarajuće zadovoljstvo, pa će prisiljavati i one druge delove da teže za zadovoljstvima koja nisu njihova i koja, prema tome, nisu ni prava.

— Tako je.

— Hoće li onda biti ovako: ono što je najviše udaljeno od filozofije[513] i od onog što se na razlozima zasniva, postupa u najvećoj meri na takav način?

— U najvećoj meri, dakako.

— Hoće li onda ono što je najviše udaljeno od onoga što se na razlozima zasniva istovremeno biti i najviše udaljeno od zakona i reda?

— Jasno je da će biti.

— Nije li se pokazalo da su od toga najviše uda
b ljene erotske i tiranske požude?

— U svakom slučaju.

— A najmanje one požude koje su kraljevske[52] i sređene?

— Da.

— Prema tome, mislim da će tiranin biti najviše udaljen od istinskog i odgovarajućeg zadovoljstva, a kralj[53] najmanje.

— Nužno.

— Najneugodniji život će, dakle, imati tiranin, a najprijatniji kralj.

— Da.

— A da li znaš koliko neugodnije živi tiranin u poređenju sa kraljem?

— Znaću ako mi kažeš.

— Postoje, čini se, tri vrste zadovoljstva: jedno je
c pravo, a dva su lažna.[54] Tiranin je i prešao granice ovih lažnih zadovoljstava i pobegao daleko od zakona i razuma, pa zato živi sa svojom pratnjom u ropskim zadovoljstvima i nije baš lako utvrditi koliko je time izgubio, osim možda ovako.

— Kako? — upita Glaukon.

— Tiranin se nalazio na trećem mestu, iza oligarhijskog čoveka. Između njih je bio demokratski čovek.[55]

— Ako je, dakle, istina ono što smo malopre rekli, onda bi njegova prividna zadovoljstva bila trostruko više udaljena od stvarnosti nego prividna zadovoljstva oligarhijskog čoveka.

— Tako je.

— A oligarhijski čovek bi u tom pogledu bio tro-
d struko udaljen od kraljevskog,[56] ako bismo aristokratskog čoveka izjednačili sa kraljevskim.

— Da, trostruko.

— Izraženo brojem, tiranin je za trostrukost trostrukosti udaljen od pravog zadovoljstva.[57]

— Reklo bi se.

— Prema tome, priviđenje tiraninovog zadovoljstva moglo bi se predstaviti kao površina načinjena prema broju dužine.[58]

— Svakako.

— A jasno je kakva je to udaljenost koja se meri potenciranjem sa tri.[59]

— Jasno je onome ko zna da računa.

— Ako obrnuto želimo da saznamo koliko je istin-
e sko zadovoljstvo kralja udaljeno od onog koje pripada tiraninu, naći ćemo — pošto naša umnožavanja dovedemo do kraja — da je život kralja sedam stotina dvadeset i devet[60] puta ugodniji, i da je tiranin isto toliko puta bedniji.

— Prekrasan si — reče — račun izveo o proceni
588 razlike između ta dva čoveka, pravednog i nepravednog, i to u odnosu prema zadovoljstvu i prema bolu.

— Ali imaj u vidu — rekoh — da je taj broj tačan i da odgovara stvarnim životima, ako je istina da ovima odgovaraju dani i noći, meseci i godine.

— Sigurno odgovaraju — reče on.

— Ako je, s obzirom na zadovoljstvo, pobeda dobrog i pravičnog čoveka nad zlim i nepravičnim čovekom tolika, onda će njegova pobeda biti neizmerno veća i nedostižna u dobrom držanju, životnoj sređenosti, lepoti i vrlini. Nije li tako?

— Tako mi Zevsa, ona je — reče — nedostižna.

b XII. — Vrlo dobro — rekoh. — A sada pošto smo u dokazivanju došli do te tačke, neće biti na odmet da se vratimo na ono što je prvo izrečeno i što nas je dovde dovelo. A bilo je, ako se ne varam, rečeno da je savršeno nepravičnom čoveku, ukoliko je na glasu kao pravičan, korisno da čini nepravdu.[61] Ili nije bilo tako rečeno?

— Upravo tako je rečeno.

— A sada — rekoh — porazgovarajmo s onim koji je to rekao, pošto smo se saglasili o tome koja su svojstva nepravičnog i pravičnog delanja i o tome kakvu moć ima jedno i drugo.

— Kako? — upita on.

— Napravimo — kažem — sliku duše, da bi onaj koji je to rekao shvatio šta je rekao.

c — Kakvu sliku? — upita on.

— Pa neku koja se odnosi na ona prastara bića mitologije, kao Himera, Skila, Kerber, i druga[62] o kojima se govori da su bila mnogi prirodni oblici koji su srasli u jedno.

— Tako se govori.

— Napravi dakle jedan jedinstveni lik životinje šarene i mnogoglave, koja okolo ima glave pitomih i divljih životinja, koja ima moć da se preobražava i da sve to iz sebe same porađa.[63]

d — Ali to je posao za iskusnog skulptora, no neka bude tako napravljeno, pošto su reci plastičnije i lakše se obrađuju od voska i drugih sličnih materija.

— Napravi sada jedan drugi lik i neka to bude lav, a potom jedan lik čoveka, i neka prvi bude daleko najveći, a drugi neka bude na drugom mestu po veličini.

— To je lakše. Napravljeno je!

— Sastavi sada to troje[64] u jedno, ali tako da budu nekako prirodno srasli jedno s drugima.

— Sastavljeno je — reče.

— Načini oko toga spoljašnji omotač tako da nalikuje na jedno, na čoveka, i to na taj način da onome ko ne može da pogleda unutra, pa mu je pred očima samo
e spoljašnja ljuska, sve to izgleda kao jedinstveno živo biće, kao čovek.

— Načinjen je i taj spoljašnji omotač — reče.

— Recimo sada onome ko tvrdi da se tome čoveku isplati činiti nepravdu a ne isplati se pravično delanje, da on ne tvrdi ništa drugo nego to da mu je korisno toviti i jačati mnogostruku zver, lava i ono što lavu pripada, te da mu je isto tako korisno da čoveka izgladnjuje i učini
589 ga toliko slabačkim da ga bilo koja od one druge dve životinje može vući i voditi kud hoće; a da mu nije korisno da među njima uspostavlja slogu i prijateljstvo, nego, naprotiv, da ih treba pustiti da se međusobno bore, rastržu i proždiru jedna drugu.

— U svakom slučaju — reče — to bi govorio onaj ko hvali nepravdu.

— S druge strane, onaj ko govori da se pravična dela više isplate, u stvari tvrdi da se mora delati i govo-
b riti ono što će čoveku unutar onog čoveka[65] dati najveću snagu i vladarsku moć nad onom mnogoglavom životinjom. On postupa kao zemljoradnik, koji neguje i hrani pitome biljke, a divljima ne dopušta da rastu; prirodu lava uzima za saveznika; brine se za interese koji su svima zajednički; deluje tako da se među njima uspostave prijateljske veze i da se one sve prema njemu prijateljski odnose. Da li on tako odgaja?

— Svakako. Tako doista govori onaj ko hvali pravičnost.

— Pohvalom pravičnih dela[66] na svaki način se go-
c vori istina, nepravičnih pak ništa drugo do laž. Doista, postavimo li pitanje o zadovoljstvu, ili o ugledu, ili o koristi — onaj ko hvali pravičnost govoriće istinu, a onaj ko je kudi neće činiti ništa što bi bilo zdravo, niti će s poznavanjem same stvari kuditi ono što kudi.

— Mislim da takav doista ništa ne zna o toj stvari — reče on.

— Uveravajmo ga onda blago — jer ne greši svojom krivicom[67] — ispitujući ga ovako: „0 sretnice, za ono što je običajnim zakonima[68] ustanovljeno kao lepo i bestidno hoćemo li reći da je zbog sledećeg nastalo: lepo je tako označeno zbog toga što se u njemu ono što je u našoj pri-
d rodi životinjsko podvrgava čoveku, ili bolje reći, ono što je u nama božansko; bestidno je pak tako označeno zbog toga što se u njemu plemenita priroda potčinjava divljoj?" Hoće li ga to ubediti ili neće?

— Hoće, ako mi poveruje.

— Ima li onda, bar prema ovome što smo ovde obrazlagali, nekoga ko bi smatrao da mu je korisno na nepravedan način prisvojiti zlato, ako iz takvog prisvajanja sledi da će, primajući zlato, najbolji deo sebe samog potčiniti najgorem? Ili, ako bi prodao za zlato sina ili kćer, čineći ih na taj način robovima, i to robovima su-
e rovih i zlih ljudi, da li bi mu to donelo koristi, ma kako veliku količinu novca primio? I ako ono što je u njemu samom najbožanskije prodaje u ropstvo onome u čemu je božanstvo najviše odsutno i što je u najvećoj meri nedostojno, ne žaleći ni malo zbog toga, i ne bivajući zbog toga nesrećan — zar u svemu tome, primajući zlosretno

590 zlato, on ne postupa mnogo strasnije nego što je učinila Erifila primajući ogrlicu za život svoga muža?[69]

— Doista mnogo strasnije — reče Glaukon — dodavši: „To bih ja odgovorio umesto našeg branioca nepravičnosti".[70]

XIII. — Misliš li, dakle, da se i razuzdanost odavno kudi zato što u njoj prekomerno biva raspušteno ono zlo, ona velika i mnogolika životinja?[71]

— Jasno.

— A kad se kudi oholost i zlovolja, nije li to zato
b što je u nama nesrazmerno poraslo i ojačalo ono što je lavlje i zmijsko?[72]

— Potpuno se slažem.

— Ne kudi li se mekoputnost i mekoća zato što oni izazivaju slabljenje i otpuštanje onog što je lavlje, stvarajući u njemu kukavičluk?

— Sigurno.

— A ne kudimo li laskanje i ropsko vladanje zato što zbog njih ovaj deo, to jest volja, podleže mnogoglavoj zveri? Zbog novca i nezasite lakomosti polako ga još odmalena navikavaju na to da mesto lava postane majmun.[73]

c — Tako je.

— A zašto misliš da prljav ručni rad ima nešto sramno u sebi? Možemo li za to navesti neki drugi razlog, a ne taj da je kod radnika najbolji deo[74] po prirodi tako slab da ne može vladati životinjama u sebi, nego im laska, i može naučiti samo to kako da im se ulaguje.

— Izgleda da je tako.

— Ako, dakle, želimo da i takav čovek, kao i najplemenitiji, bude pod vlašću razuma, onda on svakako mora da bude rob ovog najplemenitijeg čoveka, u kome
d upravlja božanska snaga. Ne mislimo onako kao što je Trasimah mislio o podanicima, da moraju biti potčinjeni kao robovi, nego smatramo da je za svakoga korisnije ako je pod upravom božanskog, bilo onoga što ga sam u sebi nosi, ili nekoga spolja, tako da, po mogućnosti, budemo svi slični i prijatelji,[75] vođeni istom silom.

— Tako je.

e — Jasno je, a i zakon ima tu nameru[76] — rekoh ja — jer je zakon saveznik svih ljudi u državi. To pokazuje i vaspitanje dece, naime, što im ne dajemo slobodu dok i njihovu dušu ne uredimo kao i državu, i ne ostavljamo

591 ih dok im ne odredimo čuvare i vladare[77] kakve i mi sami imamo u sebi, pa ih tek onda puštamo na slobodu.

— Tako je.

— Kako, onda, i sa kojim obrazloženjem možemo, Glaukone, reći da je korisno činiti nepravdu, živeti razuzdano i vršiti nečasna dela, raditi dakle sve ono zbog čega postajemo gori, ali zato stičemo više novaca ili kakve druge moći?

— Nikako.

— I kako prikrivanje zločinstva da bi se izbegla
b kazna može biti od koristi? Zar zločinac, ako ne bude otkriven, ne postaje još gori? A ako ga otkriju i bude za to kažnjen, zar se onda zverski deo ne smiruje i ne pripitomljava, dok se pitomi deo oslobađa? A ako se duša u potpunosti preda najplemenitijem delu, i ako, zajedno sa razboritošću, stekne i umerenost i pravednost, zar njeno stanje neće biti savršenije nego što je stanje tela koje, zajedno sa zdravljem, dobija i snagu i lepotu; i to će biti utoliko više ukoliko je duša plemenitija od tela.

— Jeste, tako je.

c — Pametan će čovek, prema tome, sve svoje sile upraviti na to i iznad svega će ceniti one nauke[78] koje će njegovoj duši dati to stanje savršenstva, a ostale će ceniti manje.

— Jasno — reče.

— Zatim će ceniti i telesne potrebe i hranu, ali ne zato da se preda životinjskim i nerazumnim uživanjima niti će za tim uživanjima težiti. On će nastojati da vodi računa o zdravlju, ali neće pridavati važnost tome da bude
d zdrav, lep i snažan, ako radi toga neće biti i umeren, on će uskladiti svoje telo, da bi tu skladnost mogao dati i duši.

— Ako zaista želi da bude istinski muzikalan,[79] onda će on to i činiti — odgovori Glaukon.

— A zar nećeš iz istog razloga i kod sticanja blaga primeniti red i harmoniju? On neće, zanesen divljenjem gomile, beskrajno povećavati svoje blago i time samo gomilati beskrajna zla na sebe, zar ne?

— Mislim da neće.

e — Njegov će pogled uvek biti uperen na uređenje koje je u njemu i paziće da zbog mnogo ili malo imetka ne poremeti tamo ništa. On će se upravljati prema tome, i povećavaće ili trošiti od imovine onoliko koliko bude mogao.

— Razume se.

592 — i kod počasti će paziti na isto: neke, za koje bude mislio da će ga učiniti boljim, primaće i uživati dobrovoljno, a od onih za koje bude pomislio da bi mogla poremetiti njegovo stanje duše, kloniće se i u privatnom i u javnom životu.

— Pa, ako se toliko bude brinuo o tome, on onda neće hteti ni da se bavi javnim poslovima.

— Hoće, i te kako, u svojoj državi — rekoh — ali možda neće u onoj u kojoj se rodio, osim ako ga slučajno kakvo božansko znamenje ne dovede do toga.

— Razumem. Mislim da će to hteti u državi koju smo sada izgradili i koja postoji samo u mislima, jer mi-
b slim da je na zemlji nigde nema.

— Ali — rekoh — možda za onoga koji hoće da je vidi i koji, pošto ju je video, hoće prema njoj da uredi svoju dušu, njen uzor postoji na nebu. Uopšte nije važno da li ovakva država negde stvarno postoji ili će tek u budućnosti postojati. Jer će takav čovek živeti prema njoj i ni prema kojoj drugoj.

— Tako je.

I

KNJIGA DESETA

St.
595a I. — I tako — rekoh — mislim da smo našu državu i u mnogim drugim pogledima zaista izgradili savršeno, a kad ovo govorim, mislim, pre svega, na pesništvo.[1]

— Kako to? — zapita on.

— Tako što, ukoliko ono podražava, mi uopšte nismo hteli da ga primimo. Sada, pošto smo pojedinačno pretresli svaku vrstu duše,[2] još je, kako mi se čini, jasnije
b da takvo pesništvo uopšte ne treba primiti.

— Kako to govoriš?

— Kažem to samo vama — pošto me vi nećete tužiti pesnicima tragedija i ostalim mimetičkim pesnicima; sve se to meni čini opasno za razum svih onih slušalaca koji nemaju u sebi protivlek u stvarnom saznanju.

— Na šta misliš kad tako govoriš? — upita on.

— Moram to da kažem — rekoh — iako me ljubav i poštovanje koje od detinjstva gajim prema Homeru
c sprečavaju da govorim. Izgleda, naime, da je on prvi učitelj i vođa svih ovih lepih tragičara. Ali čoveka ne smemo ceniti više nego istinu,[3] i zato treba da kažem ono što mislim.

— Razume se.

— Slušaj, dakle, ili, još bolje, odgovaraj!

— Pitaj samo!

— Da li mi uopšte možeš reći šta je to podražavanje? Ni ja sam ne znam određeno šta bi ono htelo da bude.

— Pa kako bih, onda, ja to mogao znati?

— To ne bi bilo nimalo čudno — rekoh — jer su
596 kratkovidi ljudi često videli nešto pre nego ljudi oštra vida.

— To je tačno — reče on — ali ja ne bih imao hrabrosti da u tvome prisustvu kažem ono što bi mi, možda, palo na um. Zato se potrudi ti sam!

— Hoćeš li, onda, da naše ispitivanje opet započnemo onim metodom na koji smo navikli? Mi smo, naime, navikli da odredimo jedan jedinstveni oblik (eidos) za sve mnogobrojne pojedinačne stvari kojima dajemo jedno te isto ime.[4] Shvataš li?

— Shvatam.

— Uzmimo, dakle, i sada ono mnoštvo stvari koje
b hoćeš, na primer, ako hoćeš, ima mnogo kreveta i stolova.

— Kako ne bi bilo?

— Ali postoje samo dve ideje (ideai) za te stvari, jedna za krevete, druga za stolove.[5]

— Da.

— Pa onda obično govorimo da svaki zanatlija (demiourgos), koji izrađuje i jednu i drugu od tih stvari, čini to tako što, ugledajući se na njihov oblik (idea), jedan za naše potrebe[6] pravi krevete, a drugi stolove, kao i sve ono što je tome slično. Ideju pak ili oblik po sebi zanatlija ne pravi, niti bi ijedan zanatlija tako nešto mogao napraviti. Ili misliš da bi nekako mogao?

— Nikako.

— Pa dobro, kako ćeš onda nazvati tog zanatliju?

c — Koga?

— Onog koji sve takve stvari izrađuje, upravo onako kao što to čini svaki od onih koji nešto rukama prave.[7]

— Govoriš o nekom moćnom i čudnovatom čoveku.

— Samo polako! Ubrzo će ti biti potrebne još jače reci. Jer taj majstor ne pravi samo sve takve sprave, nego i sve ono što raste iz zemlje, sve životinje su njegovo delo uključujući tu i njega samog, a osim toga, on je tvorac zemlje, neba, bogova, svega što je na nebu i u Hadu pod zemljom; sve to on stvara.

d — Po tvojim recima, to je u svakom pogledu čudotvoran sofist.[8]

— Ne veruješ? — zapitah. — Reci mi samo da li ti se čini da je postojanje ovakvog umetnika uopšte nemoguće, ili misliš da on na neki način može biti tvorac[9] svega toga, a na neki drugi način ne može? Zar ne osećaš da si i ti sam u neku ruku u stanju da sve to nekako izvršiš?

— Ali, koji bi to bio način? — upita on.

— To nije teško — rekoh — a svuda i brzo se obavlja; najbrže, pak, ako hoćeš da uzmeš ogledalo i da ga svu-

e da nosiš: brzo ćeš napraviti i sunce, i stvari na nebu, brzo zemlju, brzo samoga sebe i druge životinje, sprave i biljke, kao i sve što sam maločas pomenuo.

— Svakako — reče on — ali samo prividno, a ne i u stvarnosti.

— Lepo — rekoh — svojim si odgovorom tačno pogodio stvar. Jedan od takvih umetnika je slikar, mislim, zar ne?

— Kako da ne?

— I ti ćeš reći — mislim — da ono što on stvara nije istinito. A na neki način i slikar stvara krevet, zar ne?

— Jeste — reče on — ali krevet koji samo tako izgleda, prividan krevet!

597 II. — A onaj ko pravi krevet? Zar nisi malopre rekao[10] da on ne stvara oblik (eidos), za koji upravo kažemo da je ono što krevet *jeste,* nego samo neki krevet?

— Da, rekao sam.

— Pa ako ne pravi ono što *jeste,* onda on ne pravi biće (to on), nego nešto što je tek nalik na biće, a samo po sebi nije biće. A kad bi neko govorio da je delo stolara, ili kakvog drugog zanatlije, biće u svom savršenstvu, bio bi u opasnosti da ne govori istinu.

— Svakako —- reče on — bar prema uverenju onih koji se bave govorima o takvim stvarima.[11]

— Ne bismo se, dakle, nikako začudili ako bi upravo tu bilo još nešto što je, s obzirom na istinu, nejasno.

b — Doista, ne.

— Hoćeš li — rekoh — da nam upravo ove zanatlije posluže kao osnov za istraživanje o tome šta bi mogla biti priroda podražavaoca?

— Da, ako hoćeš.

— Svakako tu nastaju nekakva tri kreveta: jedan koji po prirodi jeste, za koji rekosmo,[12] kako mislim, da je delo boga, ili nekog drugog.

— Nikog drugog, mislim.

— Jedan koji je napravio stolar.

— Da.

— I jedan koji je napravio slikar, zar ne?

— Tako je.

— Slikar, dakle, stolar i bog,[13] to su tvorci triju vrsta kreveta.

— Da, ta trojica.

c — Ali je bog, bilo hotimice ili ne, a možda i zato što je osećao neku potrebu da u prirodi ne stvori više od

jednog kreveta, zaista stvorio samo jedan, stvorio naime upravo ono što krevet *jeste*, ali dva ili više kreveta bog nije stvorio niti će ih biti.

— Kako to? — zapita on.

— Tako što bi, i kad bi on stvorio dva — rekoh — to bio svega jedan, od njega bi ta dva kreveta dobila svoj oblik i to bi onda bilo ono što krevet jeste, ali ne bi bila dva kreveta.[14]

— Tačno — reče on.

d — Zato, dakle, što je to znao i što je hteo da bude istinski tvorac istinskog kreveta, a ne samo tvorac bilo kakvog kreveta, stvorio je taj prirodni[15] krevet.

— Izgleda da je tako.

— Hoćeš li da ga onda nazovemo prirodnim tvorcem toga, ili nekako slično?

— Tako bi bilo pravedno — reče — jer je bog stvorio i to i sve ostalo onako kako je po prirodi.

— A stolara? Zar njega nećemo zvati tvorcem kreveta?

— Hoćemo.

— A hoćemo li i slikara nazvati tvorcem i izrađivačem kreveta?

— Nipošto.

— Pa kako ćeš ga onda zvati s obzirom na krevet?

e — Čini se — reče on — da je najbolje ako za njega kažemo da je podražavalac onoga što su oni stvorili.

— Dobro — rekoh. — Svakog onoga ko uradi nešto što prema pravoj prirodi te stvari stoji na trećem mestu nazvaćemo, dakle, podražavaocem.

— Svakako — reče on.

— Onda će i tragičar, jer je i on podražavalac, i svi ostali podražavaoci biti prema kralju[16] i istini na trećem mestu.

— Verovatno.

598 — što se, dakle, podražavaoca tiče, složili bismo se.
Reci mi sad o slikaru još ovo: pokušava li on da podražava ono što zaista postoji, ili dela zanatlija?

— Dela zanatlija — reče on.

— A da li onako kakva jesu ili kakva samo izgledaju? I to mi tačno odredi!

— Kako to misliš? — zapita on.

— Ovako. Ako ti jedan krevet vidiš sa strane, ili spreda, ili kako bilo, da li se on zbog toga razlikuje od sebe samoga ili ne, ili samo izgleda da je drukčiji? I kako je to kod drugih stvari?

— On samo izgleda drukčiji, iako to u stvari nije — odvrati on.

b — Razmisli sad o ovome: kako slikarska umetnost postupa sa predmetima? Da li ih ona podražava onakve kakvi oni zaista jesu i postoje, ili onakve kakvima se oni pojavljuju i izgledaju? Da li je ona podražavanje izgleda ili stvarnosti?

— Ona podražava izgled — odgovori on.

— Onda je svaka umetnost koja podražava daleko
od istine i to je, kako se čini, sve što ona može da izrazi,
jer od svake stvari obuhvata samo jedan mali deo i to
samo njen izgled (sliku). Tako, na primer, slikar crta
obućara ili stolara i ostale radnike, a da se pri tom ništa
c ne razume u njihovu veštinu. Ali ako je slikar dobar, on
će stolarevom slikom, koju izdaleka pokazuje, moći da
prevari decu i nerazumne ljude, pa će kod njih stvoriti
verovanje da je to zaista stolar.

— Svakako.

— Ali mi se čini, dragi moj, da kod svih tih stvari
moramo misliti na ovo: ako nam neko ispriča kako je
našao čoveka koji razume svaki posao i sve ono što poje-
dinci znaju, i kako ne postoji nijedna stvar koju on ne bi
d bolje razumeo nego svaki drugi, onda moramo pomisliti
da je on prost čovek i da je svakako naišao na nekog
čudotvorca i podražavaoca koji ga je prevario, pa mu je,
zato što on sam nije mogao da razlikuje znanje od ne-
znanja i podražavanja, ovaj izgledao prava sveznalica.

— Sasvim tačno.

III. — Posle ovoga treba da pogledamo tragediju
e i njenog vođu Homera, kad već od nekih ljudi slušamo
da ti pesnici znaju sva umenja, sve ljudske stvari koje
se odnose na vrlinu i porok, pa čak i božanske stvari.
Jer, tvrdi se, da je za dobrog pesnika doista nužno da zna
stvari o kojima poema govori, ako o tome hoće da pravi
dobru poeziju; u protivnom, da nije sposoban za pesnika.
Stoga je potrebno videti da li su oni koji tako govore
bili nasamareni, budući da su naišli na te podražavaoce; za-
tim treba videti da li oni, gledajući dela tih podražava-
599 laća, primećuju da su ta dela trostruko udaljena od bića
i da se lako mogu napraviti bez poznavanja istine — bu-
dući da su prividi, a ne ono što stvarno jeste, predmet

poezije. Ili, dobri pesnici i kažu nešto, i doista poznaju ono o čemu se svetini čini da dobro govore.

— To svakako treba ispitati — reče on.

— Misliš li da će se onaj ko je u stanju da stvara oboje, i ono što treba podražavati[17] i njegovu sliku, ozbiljno baviti stvaranjem slika i da će smatrati za cilj svoga
b života, kao da je to najbolje što može da uradi?

— Ja to doista ne mislim.

— Onda će se — kako verujem — on ponašati suprotno tome ako je istina da o tome što podražava ima stvarno znanje. On će takva znanja primenjivati na stvarno delanje, te će ovome davati mnogostruku prednost nad podražavanjem; trudiće se da za sobom ostavi uspomenu na mnoga i lepa dela koja je počinio; više će se, dakle, truditi oko toga da on bude taj koga drugi slave, a ne onaj koji slavi druge.

— To i ja mislim — reče on — jer slava i korist ovde svakako nemaju istu vrednost.

— Što se ostaloga tiče, odgovor nećemo tražiti od Homera ili kakvog drugog pesnika, pitajući ga: da li se zai-
c sta razume u lekarsku veštinu ili samo podražava lekarske reci; dalje: koga je, kao što je to Asklepije činio, uspeo da izleči neki pesnik, stari ili novi i koga je on, kao što je onaj ostavio svoje potomke,[18] pripremio za učenika lekarske škole? Ni o drugim veštinama ga nećemo pitati, nego ćemo to ostaviti. Ali imamo prava da ga pitamo o najvišim i najsjajnijim stvarima: o ratovima i vođenju
d ratova, o upravljanju državama i o odgajanju ljudi — o kojima Homer govori — pitaćemo ga ovako: „0 dragi Homere, ako, polazeći od istinske vrline, nisi po svojoj vrlini, kao tvorac slika, tek na trećem mestu, i ako nisi podražavalac, kakvog smo već pomenuli, nego stojiš na drugom mestu i naučio si koje su to težnje koje ljudi u javnom i privatnom životu čine boljima ili gorima, onda nam reci koja je država tvojom zaslugom dobila uređenje bolje od onoga koje je Likurg dao Lakedemonu, i kakvo
e su i mnoge druge države, velike i male, dobile od svojih zakonodavaca? Koja država može reći da si ti bio dobar zakonodavac i da si im koristio? Italija i Sicilija hvale Harondu, a mi Solona. A ko tebe hvali? Zar će biti nekoga ko će te pomenuti?"

— Mislim da neće — odgovori Glaukon. — Ni sami Homeridi" ne pominju nikoga.

600 — A da li se zna za neki rat koji bi za vreme Homera i pod njegovim zapovedništvom ili po njegovom savetu bio srećno vođen?

— Ne zna se ni za jedan.

— Ili se, možda, kao Taletu iz Mileta i Anaharsidu iz Skitije, pripisuju mudra dela, naime, misli i pronalasci koji su od značaja za umenja ili za druge poslove?

— Ništa od svega toga.

— No ako nije uticao na javni život, da li je onda Homer, prema onome što se govori, svojim ličnim ži-
b votom bio vođ u vaspitanju onima koji su ga voleli i s njim se družili? Da li su ovi potom preneli potomstvu nekakav homerski način života, upravo onako kao što je Pitagora, koga su zbog toga neobično voleli, preneo na svoje sledbenike jedan način života koji se još i danas naziva „pitagorejski" i po kojem ovi misle da se razlikuju od ostalih ljudi?

— Ni o tome se ništa ne govori. Jer Kreofil, o Sokrate, družbenik Homerov, izgleda — s obzirom na svoju vaspitanost — smešniji od svoga imena[20], ako je istina ono što se o Homeru pripoveda. Priča se, naime, da je taj Kreofil svoga prijatelja, dok je bio živ, potpuno zane-
c marivao i prepuštao ga samom sebi.

IV. — Stvarno se tako priča — rekoh. — Ali, Glaukone, da je Homer zaista mogao da vaspita ljude i da ih čini boljima, i da je u tome bio sposoban ne samo da podražava nego i da saznaje, zar ne bi stvorio mnoge učenike i sledbenike i zar ga oni ne bi voleli i poštovali? Protagora iz Abdere, Prodik sa Keja i mnogi drugi su mogli da u ličnom ophođenju uvere svoje savremenike
d kako nisu u stanju da upravljaju ni svojom kućom ni državom ako oni ne upravljaju njihovim vaspitavanjem, i njih su, zbog te mudrosti, toliko voleli, da su ih njihovi drugovi gotovo nad glavama nosili. A da su Homer i Hesiod bili u stanju da privole ljude vrlini, onda ih njihovi savremenici sigurno ne bi puštali da kao rapsodi lutaju po svetu, držali bi ih čvršće nego samo zlato i primoravali bi ih da ostanu kod njih, a, ako oni to ne bi hteli, išli bi
e za njima kuda god bi oni pošli, sve dok ne bi u dovoljnoj meri primili vaspitanje. Zar ne?

— Svakako, o Sokrate; čini mi se da govoriš suštu istinu — odgovori on.

— Zar onda nećemo tvrditi da su svi stvaraoci počev od Homera, samo podražavaoci slika istinske vrline

i svega onoga o čemu pesme pevaju, a da se istine i ne dotiču, nego, kao što smo već rekli: slikar pravi obućara,
601 upravo samo njegovu sliku, a da pri tom o obućarima ništa ne zna i pravi je za one koji se u to i sami ništa ne razumeju, nego gledaju samo na boje i konture?

— Svakako.

— Tako ćemo, mislim, reći i za pesnika: svojim recima i izrazima daje on nekako razne boje od svake umetnosti, ali ne razume ništa osim podražavanja, tako da ostali, koji takođe gledaju samo na reci, misle kako je sasvim lepo rečeno ako neko metrički, ritmički i harmonički govori bilo o obućarima, bilo o ratovanju ili o ne-
b čemu drugom: tom načinu govora je ta velika čudotvorna moć urođena. Mislim da znaš kako ogoljena izgledaju pesnička dela bez muzikalnih boja i govorena sama za sebe. Svakako si ih čuo.

— Jesam.

— Zar ne liče — nastavih ja — na mlada, ali ne i lepa lica kakva se pokazuju oku u doba kad je njihovo cvetanje već prošlo?

— Sasvim.

— Hajde, pazi sad na ovo: mi tvrdimo da tvorac slike, podražavalac, ne razume ništa od onoga što zaista jeste, nego razume samo njegovu pojavu (phainomenon).
c Zar nismo tako rekli?[21]

— Jesmo.

— Ne treba da to ostane samo napola rečeno, nego hajde da ga ispitamo sasvim tačno.

— Govori!

— Kažemo da slikar slika uzde i đem?

— Da.

— A njih pravi sarač i ko\'ač?

— Razume se.

— Da li, onda, slikar zna kakve treba da budu uzde i đem? Ili to, možda, ne znaju ni oni koji ih prave, sarač i kovač, nego samo onaj ko ume njima da se služi, jahač, dakle?

— Biće tako.

— Zar ne možemo reći da je tako svuda?

— Kako to?

d — Pa da za svaku stvar postoje nekakve tri veštine: veština upotrebe,[22] veština pravljenja i veština podražavanja.

— Da.

— Da li onda valjanost (arete), lepota i ispravnost svake veštački napravljene stvari, svakog živog bića i svake radnje postoje zbog nečeg drugog, a ne zbog toga da se zadovolji svrha[23] u odnosu na koju je sve to načinjeno ili od prirode rođeno?

— Tako je.

— Onda će, u svakom slučaju, najiskusniji biti onaj ko će se ovim predmetima služiti i on će morati da objasni tvorcu toga predmeta kako da uradi nešto što će dobro ili rđavo poslužiti cilju kome je predmet namenjen; tako će svirač u frulu objašnjavati proizvođaču frula na samom instrumentu koje su od njih pogodne za sviranje
e i određivaće rnu kako da ih pravi, a proizvođač će se pokoravati.

— Pa da.

— On će, dakle, biti znalac i on će davati svoj sud o upotrebljivim i neupotrebljivim frulama, a onaj ko mu bude verovao pravice ih, zar ne?

— Da.

— Prema tome, s obzirom na ono što se proizvodi, proizvođač će, udružen sa onim koji zna, biti primoran da sluša tog znalca i da ima puno poverenje u njegov sud kad je reč o dobrim stranama i nedostacima proiz-
602 vedenog predmeta. Znalac je pak onaj ko taj predmet upotrebljava.

— Dabogme.

— A poctražavalac, da li će on iz upotrebe steći znanje o onome što slika, o tome da li je to ispravno i dobro ili nije? Ili će pak o tome steći ispravno mnenje, i to po nužnosti udruživanja sa onim koji to zna i koji će mu dati uputstvo šta treba da slika?

— Ni jedno ni drugo.

— Prema tome, podražavalac neće ništa znati niti će ispravno misliti o stvarima koje podražava, s obzirom na njihove dobre strane ili nedostatke.

— Čini se da neće.

— Lep li bi bio taj podražavalac u poeziji s obzirom na znanje (sophia) o onome što stavlja u svoje poeme.

— Ne osobito.

b — Ipak, on zbog toga neće podražavati manje, iako ni u jednoj stvari ne zna šta je škodljivo, a šta korisno. Podražavaće, kako se čini, ono što se svetini i onima koji ne znaju ništa pričinjava kao lepo (dobro).

— A i šta bi drugo?

— Evo dakle onog u čemu smo, kako se čini, postigli dovoljno saglasnosti: o stvarima koje podražava naš mimetičar ne zna ništa što bi bilo vredno pomena; podražavanje je igra, a ne ozbiljan posao; u potpunom smislu te reci, podražavaoci su oni koji se bave tragičkim pesništvom, bilo da to čine u jambima ili u epovima.

— Svakako, u tome smo postigli saglasnost.

c V. — Za ime Zevsa — rekoh ja — onda se ovaj
posao podražavanja odnosi na nešto što je tek treće iza
istine.[24] Da li je tako?

— Jeste.

— A šta je u osnovi ta moć koju podražavanje ima i na koje je svojstvo čoveka ta moć usmerena?

— O kojoj moći i svojstvu govoriš?

— O ovome: jedna i ista veličina nam ne izgleda ista ako je posmatramo iz daljine ili izbliza.

— Ne izgleda.

— A isti predmeti izgledaju i krivi i pravi onima
koji ih gledaju kad su u vodi, i kad su izvan vode, izdub-
ljeni jednako kao ispupčeni, i to — u ovom slučaju —
zbog greške čula vida kojoj je uzrok boja. A sve nas to
d jasno upućuje na konfuziju koja postoji u duši. Tom sla-
bošću naše prirode koristi se slikarstvo, koje ne odustaje
ni od jednog sredstva opsene, zatim i čudotvorstvo i
mnoge druge takve majstorije.

— To je istina.

— Zar onda merenje, brojanje i vaganje[25] nisu najbolja sredstva protiv toga, tako da se ne moramo upravljati prema utisku o veličini, broju i težini predmeta, nego ih obračunavamo, merimo i određujemo im težinu?

— Tako je.

e — A taj posao obavlja razumni deo (logistikon) naše
duše.

— Da, to je njegov posao.

— Ali, kad on počne da meri i pokazuje kako su pojedine stvari veće ili manje nego druge, ili su, jednake, zar mu se ne pričinjava često i ono što je tome suprotno?[26]

— Da.

— Ali zar nismo rekli da je o istim stvarima i u isto vreme nemoguće misliti suprotno?[27]

— S pravom smo to rekli.

603 — Prema tome. onaj deo duše koji pomišlja pro-
tivno merenjima, ne bi bio isti kao onaj koji pomišlja
shodno merenjima.

— Doista ne bi.

— Onda bi najbolji deo duše bio onaj koji veruje merenju i računu.[28]

— Nesumnjivo.

— A ono što je tome suprotno, odgovaralo bi nečemu što je u nama slabije.

— Nužno.

— Eto, želeo sam da o tome postignemo saglasnost,
govoreći da slikarska veština i uopšte svaka veština po-
dražavanja stavljaju u svoje proizvode ono što je daleko
od istine, a da se opet — s druge strane — takve veštine
b združuju i sprijateljuju s onim što je u nama daleko od
razuma, čineći to bez ičega istinitog i zdravog.[29]

— Svakako — reče on.

— Veština podražavanja je, dakle, bezvredna (phaule), vezuje se za bezvredno i rađa ono što je bezvredno.[30]

— Razume se.

— A da li je to samo jedan njen deo? — zapitah — onaj koji se odnosi na čulo vida, ili isto tako i onaj koji se odnosi na čulo sluha i koji nazivamo pesništvom?

— Verovatno i ovaj.

— Nemojmo, dakle, verovati samo onome verovat-
nom[31] što proizlazi iz slikarstva, nego priđimo i onoj du-
c ševnoj sposobnosti kojoj se i pesničko podražavanje
obraća i pogledajmo da li je ona plemenita ili bezvredna!

— To ćemo zaista morati da učinimo.

— Počnimo ovako! Mi kažemo da veština podražavanja[32] podražava one ljude koji delaju, bez obzira na to da li oni rade zato što su primorani, ili po svojoj volji, i koji, već prema rezultatima svog delanja, misle da su srećni ili nesrećni, a u svim tim slučajevima su ili tužni ili radosni. Postoji li i nešto drugo pored ovoga?

— Ne.

— A da li je čovek u svima ovim slučajevima u skla-
d du sa samim sobom? Ili je on, kao što je i kod gledanja
bio u nesuglasici i imao u sebi u isto vreme i suprotne
predstave o istim stvarima, i pri delanju u nesuglasici i
borbi sa samim sobom?[33] Ali mi ovoga časa pade na pa-
met kako uopšte nije potrebno da se sad složimo, jer smo
se u toku ranijih rasprava već dovoljno složili o tome da

se u našoj duši javljaju mnoge ovakve suprotnosti i da ih
je ona puna.

— Tačno.

— Tačno je — rekoh ja — ali mi se čini da sada
e moramo pretresti ono što smo onda propustili.

— Šta to? — zapita on.

— Mi smo negde rekli da će pravi čovek, kad mu se
desi sudbinom da izgubi sina ili drugo nešto što mu je
priraslo za srce, podneti to lakše nego ostali ljudi.[34]

— Razume se.

— A sad ćemo videti može li se desiti da se on uop-
šte ne uzbudi, ili ako je to nemoguće, da bar bude umeren
u bolu.

— Ovo poslednje je pre moguće.

604 — A sada mi reci o njemu ovo: smatraš li da će se
on više boriti i odupirati bolu onda kad ga ostali ljudi
gledaju, ili kad je usamljen i u toj samoći prepušten sebi.

— Odupiraće se više ako ga drugi ljudi gledaju.

— A kad je sam, onda će reći mnogo šta čega bi se
stideo kad bi ga neko čuo, i učiniće mnogo šta što ne bi
hteo da ma ko vidi.

— Tako je — odgovori on.

VI. — Logos i zakon[35] mu naređuju da guši svoj bol,
a ono što ga vuče da tuguje, to je nevolja koja ga je sna-
b šla, zar ne?

— Da.

— Ako se, međutim, istovremeno i u istoj stvari po-
jave u čoveku suprotne težnje, onda kažemo da u njemu
moraju postojati dve stvari.

— Tako je.

— Hoće li sad jedna od njih biti spremna da se
upravlja po zakonu[30] onako kako to zakon nalaže?

— Kako to?

— Pa zakon kaže da je u nesreći najbolje što je mo-
guće više sačuvati mir i ne uzbuđivati se, jer uopšte ne
znamo šta je u takvim prilikama dobro a šta zlo, a uzbu-
c đenje ne donosi nikakvo olakšanje. Zatim, sudbine ljud-
ske ne zaslužuju da im se pridaje veliki značaj, a osim
toga je tugovanje prepreka svemu onome što nam je u
takvim trenucima potrebno.

— A šta je u takvim trenucima potrebno? —
upita on.

— Potrebno je razmisliti o tome što se dogodilo, te
da se, kao u bacanju kocki prema onome što je palo, ure-
đuju svoje stvari onako kako razum savetuje da bi bilo
najbolje. O tome što nam se dogodilo ne treba, kao što
čine deca kad su udarena, da se držimo za udareno mesto
i da vrištimo, nego da svoju dušu na to privikavamo i da
d je, što je moguće brže, upućujemo na lečenje i poprav-
ljanje onoga što je palo i obolelo, dakle ne kuknjavom
nego onako kako lekarska veština nalaže.[37]

— To bi zaista bilo najispravnije držanje u slučaju
nesreće.

— Stoga i kažemo da je ono, što se s takvim razlož-
nim držanjem saglašava, najbolje što imamo.

— Sasvim jasno.

— A ono što nas vodi sećanju na nesreću, na jadiko-
vanje, i što se toga nikako ne može zasititi — zar za to ne
kažemo da je ono što je u nama nerazumno, tromo, i
strašljivosti sklono?

— Naravno da kažemo.

e — Prema tome, ono, što se u nama takvim načinima
razdražuje, podložno je raznolikom i šarolikom podraža-
vanju, a pametnu i smirenu narav, koja je uvek samoj
sebi jednaka, nije lako podražavati, a ukoliko bi se i mo-
gla podražavati, ne bi je lako mogli shvatiti oni koji do-
laze na svečanosti i oni ljudi koji se odasvud u pozoriš-
tima prikupljaju. Doista, bilo bi to podražavanje nečega
što je takvima potpuno tuđe.

605 — Svakako.

— Jasno je, dakle, da mimetički pesnik prirodno
nije sklon tom boljem delu duše, i njegov talenat
(sophia)[38] ne usmerava se na to da se ovome dopadne, po-
gotovo ako hoće da se kod mnoštva proslavi. Naprotiv,
usmerava se na onu šaroliku narav koja se lako uzbuđuje,
jer se baš takva narav može dobro podražavati.

— Jasno.

— Bilo je, dakle, pravično što smo do sada tog mi-
metičkog pesnika kudili i što smo ga upoređivali sa sli-
karem.[39] On mu je doista nalik po stvaranju dela koja su,
s obzirom na istinu, bezvredna, kao i po tome što se ne
b obraća onom delu duše koji je najbolji, nego onom dru-
gom — najgorem. Stoga bi pravda bila zadovoljena time
što se takvom ne bi dopustilo da uđe u državu, ako se
želi da ovom upravljaju dobri zakoni. Jer, on budi, hrani
i ojačava onaj deo duše koji razara razumnost. Slično

onome ko bi vladavinu nad državom prepustio rđama i na taj način im i državu predao i omogućio da ovi najbolje ljude pobiju, postupa i mimetički pesnik, koji duši svakog pojedinca daje izopačen ustav. Jer, ovaj ugađa neumnom delu duše, onom što ne razaznaje ni šta je veće
c ni šta je manje, nego za iste stvari drži čas da su velike, čas da su male, te fantazirajući stvara fantome, koji su od istine veoma daleko.

— Sasvim tako.

VII. — Ali još nismo podigli onu najtežu optužbu protiv te umetnosti. Jer najstrašnije je to što ona, sa vrlo malim brojem izuzetaka, može da pokvari i odlične ljude.

— Ako ona to zaista čini, onda je to, svakako, najstrašnije.

VII. — Slušaj i gledaj! I oni najbolji među nama — kad slušaju Homera, ili kakvog drugog tragičkog pesnika,
d kako podražava nekog od junaka koji je u žalosti, te se predaje dugoj govoranciji ispunjenoj jadikovkama, ili koji se, pevajući[40], busa u grudi — znaš da u tome nalaze zadovoljstvo, pa prepuštajući se i sami tome osećanju, hitaju da takvog pesnika pohvale kao dobrog pesnika koji nas je najbolje umeo dovesti do takvog stanja.[41]

— Znam! Kako ne bih znao?

— A ako nekoga od nas zadesi sopstvena nevolja, primećuješ li kako onda, baš naprotiv, postanemo gordi ako možemo da sačuvamo spokoj stvo i ako možemo da
e podnesemo, kao da je to muški, a ono drugo što smo tamo hvalili, ženski.

— To sam zapazio.

— Da li je onda sa tim hvaljenjem, sve u redu — zapitah — kad gledajući čoveka, sa kojim ne bismo želeli da se izjednačimo jer bismo se toga stideli, ne osećamo gnušanje, već se radujemo i hvalimo ga?[42]

— Ne, tako mi Ževsa, to ne izgleda razložno.

606 — Doista ne izgleda — rekoh ja — ako na to gledaš na jedan određen način.

— Na koji to način?

— Ako imaš na umu da smo jedan deo duše, u našim ličnim nevoljama, silom zadržali/[3] te mu nismo dopustili da svoju glad utoli, da se, naime, isplače i dovoljno izjadikuje, a taj deo duše po svojoj prirodi traži takvu hranu, pa kad mu je pesnici daju, on je zadovoljan i veseo. A onaj deo naše duše koji je po prirodi najbolji, ukoliko nije dovoljno preobražen smisaonim govorom[44] ili

b običajem, popušta u svom nadzoru nad onim plačljivim delom. Njemu se tada čini (kad posmatra patnje drugih) da za njega samog nema ničeg nedostojnog, ako se kakav drugi čovek, koji inače važi kao dobar, neprikladno predaje tuzi, da takvog čoveka hvali i s njim saučestvuje. Naprotiv, on nalazi da je na dobitku, jer tako stiče zadovoljstvo, pa ne prihvata da, preziranjem celokupnog poetskog đela, bude lišen tog zadovoljstva. Jer, mislim, malom broju njih uspeva da prosudi neizbežnost delovanja tuđih emocija na naše;[45] kad u tuđim emocijama odgajimo i ojačamo sažaljenje, neće nam biti lako da ga u sopstvenim stanjima suzbijemo.

c — To je živa istina.

— A zar to isto ne važi i za smešno? Ako se, naime, ti sam stidiš da budeš smešan, a veoma se raduješ kad čuješ šalu pri podražavanju na komičnoj pozornici, ili kad je kod kuće slušaš, i ne odbijaš to kao loš primer, zar ne činiš onda isto kad je u pitanju i sažaljenje? Jer si sada pustio na slobodu onu sklonost prema komičnome koju si, da sam ne bi izgledao kao neozbiljan lakrdijaš, svojim razumom sprečavao kada je htela da načini šalu, a čim si joj dao suviše veliku slobodu, načinio se neprimetno komediju i od sopstvenog života.[46]

— U svakom slučaju — reče on.

d — Isti takav uticaj ima pesništvo i na ljubavni život, i na naprasitost i na sve naše požude, na osećanja radosti i bola, a sve to, kako mi kažemo, prati naše delanje. Ono gaji i zaliva ono što bi trebalo da se osuši, ono nam određuje za gospodare ono što bi trebalo da nam bude sluga, ako hoćemo da budemo bolji i srećniji mesto gori i nesrećniji.

— Nemam šta da kažem protiv toga — reče on.

e — Ako, dakle, o Glaukone, sretneš ljude koji hvale Homera i govore da je taj pesnik vaspitao Heladu, da je za vođenje i kultivisanje ljudskog života vredno ponovo ga uzeti i izučavati, i sav svoj život prema tome pesniku urediti i živeti, onda takve hvalitelje Homera treba blagonaklono primiti i pozdraviti ih kao ljude koji čine naj-
607 bolje što mogu, i treba se saglasiti s njima da je Homer najveći među pesnicima i prvi među tragičarima, a ipak moraš znati da u našu državu smemo primiti samo one pesme koje su himne bogovima i pohvalni govori namenjeni dobrima. Jer ako u lirskim i epskim pesmama primiš slatkorečivu Muzu, onda će ti zadovoljstvo i bol u

državi kraljevati, umesto zakona i logosa,[47] o kojem se uopšte uvek misli da je najbolji.

— To je sušta istina.

b VIII. — Ako nas, dakle, treba braniti što smo se opet vratili pesništvu, onda neka se kaže da smo ga, zato što je takvo, s punim pravom isterali iz države. Na to nas je nagnao razum. A da nas pesnici ne bi optuživali kako smo bez srca i neotesani, mi ćemo reći još i to da između filozofije i pesništva već postoji neka stara nesuglasica."[48] Jer reći kao što su „kučka koja laje na svoga gospodara";
c pa onda: „veliki su u svome glupom i praznom pričanju"; pa: „silna gomila preterano mudrih ljudi"; i „mislioci brižljivo traže uzrok svojoj gladi",[49] sve to i hiljadu drugih stvari pokazuje koliko je stara njihova nesloga. Isto tako treba reći da ćemo mi sa zadovoljstvom primiti zabavno i mimetičko pesništvo ako nam ono ma na koji način dokaže da u jednoj državi koja ima valjane zakone, mora i ono imati svoje mesto, jer smo mi i sami svesni kakav čaroban uticaj ono ima. Ali bi bio greh kad bismo hteli da žrtvujemo svoje pravo mišljenje. I ti, prijatelju moj, podležeš čarima poezije, i to najviše kad je posma-
d tras zajedno sa Homerom, zar ne?

— Da, najviše tada.

— Pa onda bi bilo pravično da joj dopustimo povratak u našu državu, ukoliko svoju odbranu dadne u lirskim stihovima, ili u kakvom drugom metru?

— Sasvim pravično.

— Čak ćemo i njenim zaštitnicima, koji nisu pesnici nego su samo prijatelji poezije, dozvoliti da u prozi govore u njenu korist, i da kažu kako ona nije samo slatka nego i korisna za države i za ljudski život, a mi ćemo ih
e prijateljski slušati. Pa i nama samima bi bilo od koristi da se ona pojavi ne samo kao slatka već i kao korisna.

— Kako da ne?

— A inače je sa nama kao sa zaljubljenima i, kao što se oni, iako s mukom, ipak uzdržavaju od svoje nekadašnje ljubavi koju više ne smatrahu korisnom, tako se i mi klonimo ljubavi prema poeziji koja nam je u našim lepim državama vaspitanjem data; mi bismo se, doduše,
608 radovali kad bi se ona pokazala kao najbolja i istinita; ali sve dok ona ne bude u stanju da se brani, dotle je smemo samo slušati, pa ćemo sami sebi pevati ove prigovore i ovu čarobnu reč[50] i čuvaćemo se da ponovo ne

padnemo u detinjsku ljubav koju mnogi ljudi prema njoj gaje. Pevaćemo, dakle, da takvu poeziju ne smemo smatrati ozbiljnom, niti da ona dodiruje istinu i da je dostojanstvena i ozbiljna, da treba verovati u ono što smo
b o njoj rekli i da se slušalac, ako hoće da u svojoj duši sačuva onaj red i ono uređenje,[51] mora nje čuvati.

— Sa ovim se u potpunosti slažem — reče on.

— Jer je borba oko toga da li ćemo postati dobri ili rđavi velika, dragi moj Glaukone, još veća nego što izgleda, tako da nas ni slava, ni novac, ni vlast ni poezija ne srteju odvojiti od dužnosti, niti smeju učiniti da zanemarimo brigu oko pravičnosti i o ostalim vrlinama.

— Posle ovoga što smo kazali — reče on — slažem se s tobom i mislim da će se i svi drugi složiti.

c IX· — A ipak, još nismo razmatrali najveću nagradu za vrlinu i darove koji je očekuju — nastavih ja.

— Ako pored već pomenutih nagrada postoje neke još veće, onda znači da ti pominješ nešto neobično veliko.

— A šta bi se veliko moglo desiti u jednom kratkom vremenu? — zapitah. — Vreme od detinjstva do duboke starosti je tako neznatno prema večnosti.

— Zaista se ništa veliko ne može dogoditi u tako kratkom vremenu.

— Pa onda? Zar misliš da besmrtna stvar[52] treba
d da se bori za to kratko vreme, a ne za večnost?

— Ne mislim. Ali zašto ti to govoriš?

— Zar nisi osetio da je naša duša besmrtna i da nikad ne nestaje? — rekoh.

Tada me on pogleda i začuđeno uzviknu:

— Nisam, tako mi Zevsa, a možeš li ti to da kažeš?

— Ako se ne varam, mogu. Mislim, čak, da i ti to možeš jer nije nimalo teško.

— Za mene jeste — reče on. — I zato bih rado čuo od tebe to što nije teško.

— Onda slušaj -*r rekoh ja.

— Samo govori!

— Zoveš li — rekoh — nešto dobrim, a nešto pak lošim?

— Dabogme.

e — A da li to što tako nazivaš shvataš isto kao i ja?

— Na šta smeraš?

— Na to da je sve ono što razara i ono što kvari — loše, a da je dobro ono što izbavlja i što je korisno.

— I ja tako mislim — reče on.

— Ali kako? Kažeš li da za svaku stvar ima nešto
609 loše i nešto dobro? Na primer, da je loše za oči krmelji-
vost, a za telo u celini bolest; za žito glavnica, a za drvo
trulež, za bronzu i gvožđe rđa; i da je, tako reći, skoro
svim stvarima prirođeno neko zlo i bolest?

— I ja tako mislim — reče on.

— Pa onda kad neko od tih zala nečemu pristupi, zar ne čini pristupljeno rđavim, da bi ga na kraju u celini rastvorilo i razorilo?

— Kako i ne bi?

— Prema tome, svaku stvar razara prirođeno joj
zlo i beda, ili ako je to ne razori, nema ničeg drugog što
b bi je moglo kvariti. Jer ono što je dobro nijednu stvar
neće razoriti, niti će to učiniti ono što niti je loše niti je
dobro.

— A kako bi i moglo? — reče on.

— Dakle, ako među bićima pronađemo neko, za koje doduše postoji zlo koje ga čini bolesnim, ali koje ga ipak ne bi moglo rastvoriti razarajući ga — zar iz toga ne bismo saznali da nema propasti za biće čija je priroda takva?

— Tako je — reče — po svoj prilici.

— A ima li — upitah ja — neko zlo koje dušu čini rđavom?

— Naravno — reče — da ima. To je sve ono o čemu
c je upravo govoreno: nepravičnost, neumerenost, strašlji-
vost i neupućenost (amathia).[53]

— Da li neko od tih zala razgrađuje dušu i razara
je? No pripazi da se ne prevarimo te da poverujemo da
čovek nepravičan i neuman, koga su uhvatili u vršenju
nepravičnih dela, propada zbog one nepravičnosti koja
je bolest duše. Bolje će biti ako o tome razmišljaš ovako:
kao što bolest, koja je telesno zlo, razgrađuje telo, raz-
jeda ga i dovodi do toga da više nije telo, tako i sve ono
d o čemu smo maločas govorili biva poništeno sopstvenom
zloćom,[54] koja mu se pridružuje i nastanjuje se u njemu
da bi ga postepeno kvarila. Je li tako?

— Jeste.

— Hajde sad, posmatraj i dušu na taj isti način. Da li nepravičnost i ostale zloće[55] u duši, time što u njoj borave ili joj se pridružuju, dovode do toga da duša propada i da se gasi, da bi je konačno usmrtile i odvojile od tela?

— To nikako — reče on.

— Ali bilo bi apsurdno (alogon) da tuđa pokvarenost nešto razara, a sopstvena da ne razara.

— Apsurdno.

e — Pa onda razmisli, o Glaukone — rekoh ja — da
ni za pokvarena jela — ma u čemu bila njihova pokvare-
nost, u ustajalosti, truleži ili nečem drugom — ne veru-
jemo da telo od njih mora biti razoreno. Ali ako pokva-
renost samih jela prouzrokuje u telu ono loše stanje koje
je ovome prirođeno, reći ćemo da je telo moralo da bude
610 razoreno bolešću, koja je telesno zlo. Budući da je pokva-
renost jela jedno, a telo nešto drugo, nikada nećemo ve-
rovati da telo propada zbog tuđeg zla, osim ako ovo nije
u njemu prouzrokovalo njegovo prirođeno zlo.

— Ispravno govoriš — reče on.

X. — Iz tog istog razloga — produžih ja — ako telesna pokvarenost ne prouzrokuje u duši duševnu pokvarenost, nikada nećemo verovati da duša biva razorena dejstvom nekog njoj tuđeg zla bez njene sopstvene pokvarenosti, odnosno da nešto biva razoreno onim zlom koje nečemu drugom pripada.

— Doista — reče — ima u tom govoru nečega.

— Pa onda, ili dokazujemo da ne govorimo dobro,
b ili, dok je to neopovrgnuto, ne kazujemo nikada da bi duša
mogla i najmanje biti razorena groznicom, ili kakvom
drugom bolešću, ili usmrćenjem tela makar ovo bilo isec-
kano na najsitnije komadiće; ne kazujmo, dakle, nikada
tako nešto pre no što bi neko dokazao da duša — zbog
takvih patnji tela — postaje nepravičnija i bezbožnija.
Pod istim uslovima, ne dopustimo ni nekom drugom da
govori da duša ili nešto drugo bivaju razoreni time što
c u njih prodire tuđe zlo, ne budeći pri tom u svakome od
njih njegovo prirođeno zlo.

— Ali doista možeš biti siguran u to — reče on — da niko i nikada neće dokazati da duše umirućih postaju zbog smrti nepravičnije.[56]

— No ako se neko ipak usudi da se usprotivi na-
šem dokazu i da govori kako samrtnik postaje gori i ne-
pravičniji, samo da ne bi bio prinuđen prihvatiti besmrt-
nost duše — tada ćemo zaključiti, ako istinito govori taj
što se takvim razlozima služi, da je nepravičnost — kao
kakva bolest — smrtonosna za onoga ko je poseduje, i da
d ona po samoj svojoj prirodi ubija, usmrćujući one koji
je steknu, jedne koji je steknu više — brže, druge koji

je steknu manje — sporije. Najzad, zaključićemo da ne-
pravični ljudi ne umiru, kao što se to sada dešava, po-
gubljenjem koje im se određuje kao kazna.[57]
— Zevsa mi — reče on — nepravičnost se ne poka-
zuje tako strašnom za onoga ko je poseduje, jer ako ga
usmrćuje, ona ga time spašava od zala.[58] Ali pre će se,
mislim, pokazati da nepravičnost, sasvim nasuprot tome,
e usmrćuje druge[59] ako joj se za to ukaže prilika, a one
koji njome raspolažu ne samo da većinom ostavlja u ži-
votu nego te koji su još živi drži u stalnoj nesanici.[60] Tako
je ona — po svemu sudeći — daleko od toga da bude
smrtonosna za onoga u kome boravi.
— Lepo govoriš — rekoh ja. — Jer ako sopstvena
pokvarenost i sopstveno zlo uistinu nisu dovoljni da
usmrte i razore dušu, s mukom će zlo kojim se druga
stvar uništava razoriti dušu, ili nešto drugo, osim ono
čemu je prirođeno.[61]
— Po svemu sudeći, doista s mukom — reče on.
— Prema tome, budući da ne postoji nijedno zlo,
ni ono prirođeno ni ono tuđe, kojim bi se duša mogla
611 razoriti — nužnim načinom i jasno sledi da je ona večno
biće; te ako je večno biće, da je besmrtna.[62]
— Nužnim načinom — reče on.
XI. — Uzmimo, dakle, da je to tako — rekoh ja. —
No ako je doista tako, shvataš li onda da uvek postoje
jedne te iste duše. Jer ako uistinu nijedna ne biva razo-
rena, njihov broj se ne bi mogao ni smanjivati, ni uveća-
vati. Jer ako bi se broj besmrtnih bića uvećavao, znano
ti je da bi to uvećavanje išlo na račun smanjivanja broja
smrtnih bića, te bi tako na kraju sve postalo besmrtno.[63]
— Istinu govoriš.
— Ali — rekoh ja — ne možemo sasvim u to pove-
b rovati, jer dokaz (logos) za to ne postoji. S druge strane,
ne možemo poverovati ni u to da duša, po svojoj najisti-
nitijoj prirodi, može biti takva da je, ona sama u odnosu
na sebe kao takvu, obilno ispunjena šarenilom, nejedna-
košću i različitošću.
— Kako to misliš? — zapita on.
— Nije lako — odgovorih ja — da bude večito ono
što je sastavljeno iz mnoštva delova, koji nisu na najbolji
način sintetisani, a sada nam duša izgleda tako.
— Po svemu sudeći, izgleda tako.
— A da je duša besmrtna, to kaže i dokaz koji smo
malopre naveli, kao i drugi dokazi.[64] Da bismo, međutim,

c znali njeno pravo biće, ne smemo je gledati onakvu kakva
je sad: unakaženu zajednicom sa telom i drugim zlim
stvarima, nego je moramo u potpunosti i razumno posma-
trati onakvu kakva je kad je očišćena od svega toga, pa
ćemo onda videti da je ona, u stvari, mnogo lepša i moći
ćemo mnogo bolje da razlikujemo pravičnost i nepravič-
nost i sve ono o čemu smo dosad raspravljali. Jer, sad
smo kazali istinu o njoj, ali se ta istina odnosi na nju
samo kad je duša onakva kakva se sada pojavljuje; a gle-
d dali smo kao ljudi koji gledaju morskog boga Glauka, a
ne mogu više tako lako da ga vide onakvog kakav je bio,
jer su prvobitni njegovi delovi otrgnuti od tela — deli-
mično razbijeni i potpuno unakaženi talasima, a nešto
drugo je naraslo po njemu: školjke, alge i kamenje, tako
da on mnogo više liči na kakvu životinju nego na ono
biće koje je nekada bio; tako i mi posmatramo dušu u
takvom stanju u koje je dospela iz hiljadu zala. Mi, među-
tim, moramo gledati na nešto drugo, moj Glaukone!
— Na šta? — zapita on.
e — Na njenu ljubav prema mudrosti; i moramo je
gledati kao rođaku onog božanstvenog, besmrtnog i veči-
tog, da vidimo za čime ona teži, kakvo društvo traži i šta
od nje može postati ako se sasvim oda svome biću, ako se
podigne iz morskih dubina u kojima se sada nalazi i oslo-
612 bodi se kamenja i školjki koje sada svuda po njoj vise, a
isto tako i zemlje i kamenja koje radi tobožnjega blaženog
uživanja obilato i divlje pritiska. Tako bismo je mogli vide-
ti u njenoj pravoj prirodi i saznali bismo da li je mnogolika
i!i jednostavna, kuda spada i kakva je. A sada mislim da
smo njena stanja i patnje u ljudskom životu dosta pre-
tresli.
— Jeste, dosta smo o tome govorili.
XII. — Pa onda — rekoh ja — u izlaganju (en to
b log6) smo sve ostalo zanemarili, pa ne spominjasmo ni
platu ni slavu koje se za pravičnost dobijaju, kao što ka-
žete da Homer i Hesiod spominju, nego dokazivasmo da
je pravičnost sama po sebi najbolja za dušu samu po sebi,
i da duša treba da čini pravična dela, bez obzira da li
ima ili nema Gigov prsten[65], i pored tog prstena, još i
Hadovu kacigu.[66]
— Sasvim istinito govoriš — reče on.
— Zar nam se, Glaukone, od sada može prigovoriti,
ako upravo spomenutim kvalitetima dodamo platu za
c pravičnost i ostale vrline, i to onu i onakvu platu kakvu

pravičnost obezbeđuje duši i od ljudi i od bogova, dok je čovek živ i onda kad se njegov život okonča?

— Svakako, to nam se ne može prigovoriti — reče on.

— Hoćete li mi onda vratiti ono što ste u toku izlaganja od mene pozajmili?[67]

— Šta zapravo?

— Složio sam se s vama da pravičan čovek može izgledati i u mnenju važiti kao nepravičan, a nepravičan kao pravičan. Jer, vaše je mišljenje bilo da se, iako to ne može ostati skriveno bogovima i ljudima, ipak treba s tim saglasiti radi raspravljanja, kao i radi prosuđivanja pravičnosti same po sebi naspram nepravičnosti same po
d sebi. Ili se možda toga ne sećaš?

— Doista bih bio nepravičan, ako se toga ne bih sećao — reče on.

— Pošto smo ovo poslednje prosudili, tražim da mi zbog pravičnosti vratite natrag onaj ugled koji ona ima u bogova i u ljudi. Tražim, dalje, da se vi saglasite u tome da se ona slavi zbog toga što prikuplja pobedničke nagrade, koje joj pripadaju upravo zbog ugleda što ga uživa, i da te nagrade dodeljuje i onima koji je stvarno poseduju. A već se pokazalo da pravičnost daje trajna dobra i da ne obmanjuje one koji su je stvarno stekli.

e — Pravične stvari tražiš — reče on.

— Pa onda — rekoh ja — najpre ćete mi vratiti to da ni pravičan ni nepravičan čovek nisu, po svojim osobinama, skriveni pred pogledom bogova. Ili možda nećete?

— Vratićemo — reče.

— Pa ako nisu skriveni, onda će, kao što smo se u početku saglasili,[68] jedan od njih biti bogovima drag, a drugi mrzak.

— Tako je.

— A hoćemo li se saglasiti i u tome da ono što od
613 bogova dolazi miljeniku bogova, sve dolazi kao najbolje, osim ako mu nije bilo suđeno neko zlo zbog ranije počinjenog greha?

— Svakako.

— O pravičnom čoveku prihvatićemo ovo: ako zapadne u siromaštvo, ili bolest, ili u neko drugo stanje za koje se misli da je zlo, da će sve to njemu konačno izići na dobro još za života, ili posle smrti. Jer bogovi doista nikada ne zanemaruju onoga ko je sve svoje napore usmeno na to da postane pravičan i, upražnjavajući vrlinu,
b božanstvu toliko sličan koliko je to za čoveka moguće.

— Prirodno je — reče — da božanstvo ne zanemaruje onoga ko mu je sličan.

— Treba li onda o nepravičnom čoveku misliti na način koji je tome suprotan?

— U svakom slučaju.

— Eto, dakle, koje i kakve bi bile pobedničke nagrade pobedniku od bogova.

— Svakako i po mome mišljenju — reče on.

— A šta je — rekoh — sa onim nagradama koje dolaze od ljudi? Zar to nije ovako, ako treba da se držimo onoga što jest? Da li ti se čini da nepravični ljudi postupaju upravo onako kao što na trkama postupaju oholi i neizvežbani trkači, koji dobro grabe odozdo, ali ne i kad se odozgo vraćaju? Isprva, oni žestoko jurnu, a
c na kraju bivaju ismejani, te pognute glave odlaze bez venca. Pravi trkači pak, pošto trku valjano izvedu do kraja, dobijaju nagrade i odlaze ovenčani. Ne događa li se tako nešto najčešće i kada je reč o pravičnim ljudima? Na kraju svakog njihovog poduhvata i svakog odnošenja s drugima, kao i na kraju njihovog života, oni od ljudi dobivaju poštovanje i nagrade.

— Baš tako.

— Hoćeš li onda trpeti ako ja o pravičnim ljudima
d kažem upravo ono što si ti govorio o nepravičnim?[69] Reći ću, dakle, da pravični ljudi, kad dođu u svoje zrele godine, zauzimaju u svojoj državi one položaje koje hoće, žene se odakle hoće, udaju svoje kćeri za onoga koga oni hoće; ukratko, sve što si ti govorio o nepravičnim ljudima, ja sada govorim o pravičnim. S druge strane, o nepravičnim ljudima kažem da većina njih, ukoliko i uspevaju da prikriju svoju nepravičnost dok su još mladi, na kraju trke dolijaju i bivaju ismejani, i da, kad ostare, trpe uvrede i od stranaca i od svojih sugrađana, da bivaju šibani,
e mučeni, zlostavljani, ukratko, da bivaju žrtve onih surovosti o kojima si ti istinito govorio. Za sve to zamisli da trpe nepravični ljudi, kao da si to od mene čuo. Ali još jednom: hoćeš trpeti da ti ja tako govorim?

— Svakako — reče — jer pravične stvari govoriš.[70]

XIII. — To bi, dakle — nastavih ja — pored onih do-
614 bara koja daje pravičnost sama po sebi, bilo ono što bogovi i ljudi daju kao nagrade, kao platu i darove pravičnome čoveku za vreme njegova života.

— Zaista, lepa i stalna nagrada!

— A ipak sve to ni po količini ni po veličini nije ništa prema onome što obojicu očekuje tek posle smrti. I to moramo takođe saslušati, kako bi svaki od njih dvojice čuo ono što mu naše raspravljanje duguje.

b — Samo ti govori! Jer nema ničeg što bi moglo biti prijatnije da čujem.

— Ali ti ja neću pripovedati neku Alkinojevu priču/[1] nego priču jednog hrabrog junaka, Era Armenijevog sina[72], Pamfilca rodom. On je pao u ratu, i kad su posle deset dana pokupili vojničke leševe koji su već bili počeli da trule, našli su ga još čitavog i preneli kući, s namerom da ga posle dvanaestog dana sahrane. Kad je već ležao na lomači, on se probudi, ožive i poče pripovedati šta je tamo video. Rekao je ovo: kad je njegova duša izišla iz
c njega, putovala je u društvu mnogih, i svi su došli u neko čudno mesto gde su bila dva otvora u zemlji; ona su bila jedan pored drugog, a njima nasuprot bila su dva nebeska otvora. Između ovih su sedele sudije[73], i oni su, pošto su izrekli presudu, naredili pravičnima da pođu na desnu stranu, i gore kroz nebesa, a na grudi su im stavili znake svoje presude; nepravičnima, pak, naredili su da idu na levu stranu i nadole, a i ovi su na leđima imali znake svojih dela. Kad je on sam došao pred njih,
d rekli su mu kako treba da odnese ljudima poruku o tamošnjim stvarima, i naredili mu da sluša i posmatra sve u tome kraju. On je video kako duše, kad im se presudi, odlaze kroz otvore, jedan nebesni i jedan zemljin, i kako se kroz druga dva otvora ponovo vraćaju: iz zemlje, pune
e blata i prašine, a iz drugog otvora čiste. I izgledalo je kao da duše koje se neprestano vraćaju putuju izdaleka, da radosne odlaze na livade, skupljaju se kao na svetkovinu, pozdravljaju se među sobom, ukoliko se poznaju, i raspituju se kod duša koje dolaze iz zemlje o stvarima tamo, a kod onih koje dolaze sa neba, o prilikama kod
615 njih. A one pripovedaju, jedne plačući i tužeći, jer se sećaju koliko i šta su pretrpele i videle na svome podzemnom putovanju — a ovaj put traje hiljadu godina — a one opet sa neba pričaju o sreći i o prizorima neizrecivog blaženstva. Mnogo vremena bi nam oduzelo, o Glaukone, pripovedanje svih pojedinosti. A glavno — rekao je on — bese ovo: za svaku nepravdu koju su ikad počinili i za sve one kojima su je učinili, imali su da, za svaki poje-
b dini slučaj, pretrpe desetostruku kaznu — i to svakih sto

godina — jer to odgovara ljudskom veku — da bi tako platili desetostruku kaznu za krivicu; ako su, na primer, nekoliko njih bili krivi za smrt mnogih, zato što su izdali države ili vojske i bacili ih u ropstvo, ili inače izazvali neku veliku bedu, onda su za svaki taj prestup morali platiti desetostruku kaznu; ako su, naprotiv, ukazivali dobročinstva i bili pravični i pobožni, onda su i za to primali prikladnu nagradu. Za one koji su odmah umrli
c i malo vremena živeli, kazao je druge stvari koje ne vredi ni pominjati. A za bezočnost prema bogovima i roditeljima, i za pobožnost i za samoubistvo kazna i nagrada je, pričaše, još veća i teža.

Zatim je rekao kako je bio prisutan kad je neko zapitao nekoga gde se nalazi Ardijej Veliki. A ovaj Ardijej bio je još hiljadu godina ranije tiranin u nekom gradu
d Pamfilije, ubio je svoga starog oca i starijeg brata i, kako se pričalo, bio počinio još mnoga druga zla. Kaže da je upitani odgovorio: „Nije ovde i neće ovamo ni doći."

XIV. Jer smo među mnogim strašnim prizorima videli i ovaj:

Kad smo već bili blizu ulaza i nameravali da se popnemo, pošto smo već sve ostalo bili pretrpeli, primetili smo iznenada njega i neke druge, gotovo većinu njih tirane; a bili su i neki koji nisu bili državnici, a koji su počinili velika zla — i njih, kad su već hteli da se popnu,
e otvor nije hteo da primi, nego je čim bi neko od ovih neizlečivo pokvarenih, ili neko koji još nije dovoljno trpeo pokušao da se popne, odmah počinjao da buci. I odmah bi se — tako je on nastavio — pojavili divlji ljudi, koji su izgledali kao da su u plamenu, i koji su razumeli to bučanje, pa su neke od njih ščepali da ih odvedu; ali
616 Ardijeju i još nekima povezaše zajedno ruke, noge i glave, baciše ih na zemlju, odraše ih i odvukoše sa puta da ih razgrebu trnjem, a pri tom su prolaznicima stalno kazivali zašto se to dešava i da će ove voditi i baciti ih u Tartar. A od svih mnogobrojnih i različitih strahovanja koji ih obuzimaju najveće je ono, da se, dok se penju, ne začuje bučanje i svaki je bio najradosniji, kad je uspeo da se popne, a ono se nije pojavilo. Ovakve bi, nekako, bile
b kazne i osvete, a prema njima su i odgovarajuće nagrade.

Kada je za duše iz svake grupe proteklo sedam dana provedenih na livadi, morale su se osmog dana odatle dići i krenuti na put. Četiri dana posle toga dospevaju do mesta odakle se gore vidi svetlost kako se prostire preko

celog neba i zemlje ravna kao stub, ponajviše nalik na dugu, samo sjajnija i čistija. Do ovoga dospeše posle jed-
c nog dana putovanja, pa ugledaše krajeve nebeskih veza kako su prema sredini svetlosti napete. Jer ova svetlost vezuje i drži zajedno nebo i njegovo obrtanje, otprilike kao armatura na trijerama. A između tih krajnjih graničnika pruža se vreteno[74] Nužnosti (Anagke), čijim obrtanjem se pokreću obrtanja svih sfera.[75] Osovina i vrhovi
d vretena načinjeni su od dijamanta, a omotač (sphondylon) od dijamanta pomešanog sa drugim vrstama materijala. A priroda omotača vretena je ovakva: njegov oblik je isti kao i ovozemaljski, a prema onome što je Er ispričao, treba da ga zamislimo tako kao da je u jedan veliki i šupalj omotač vretena uklopljen jedan drugi omotač, manji, ali sličan onom prvom, otprilike kao posude za merenje koje se jedna u drugu mogu umetati; zatim, u onaj drugi umeće se treći još manji omotač, pa četvrti i, najzad, preostala četiri. Postoji, naime, ukupno osam takvih omotača, uklopljenih jedni u druge.[76] Odozgo po-
e smatrani, oni svoje obime pokazuju kao krugove,[77] a spolja izgledaju tako kao da sačinjavaju jedinstvenu celinu omotača vretena u odnosu na osu, koja se prostire upravo kroz sredinu osmog omotača.[78]

Prvi omotač je, dakle, onaj spoljašnji, a njegovi krugovi imaju najveći obim. Drugi je obim šestog omotača, treći je obim četvrtog omotača, četvrti osmoga, peti sedmoga, šesti petoga, sedmi trećega, osmi drugoga.[79]

Obim najvećeg omotača je šaren,[80] obim sedmog
617 omotača ima najviše svetlosti, osmi dobija svoju boju od sedmoga, koji mu daje i svoju svetlost.[81] Obim i drugog i petog omotača imaju boje koje su nalik jedna na drugu, i koje su više žute od prethodnih. Boja trećega je najbelja. Četvrti je crvenkast, a na drugo mesto po belini dolazi šesti obim omotača.[82]

Vreteno u celini se obrće kružno i uniformnim kretanjem, ali sedam njegovih unutrašnjih krugova neometano se obrću u smeru koji je suprotan onom kojim se celina obrće.[83] A od tih sedam krugova, najbrže ide osmi.
b Sa međusobno jednakim brzinama, na drugo mesto po brzini obrtanja dolaze: sedmi, šesti i peti. Treće mesto po brzini obrtanja zauzima četvrti krug, za kojeg su držali da ima retrogradno kretanje. Na četvrto mesto po brzini dolazi treći krug, a na peto — drugi.[84]

I obrće se to vreteno na kolenima Anankinim (Nužnosti).[85] Gore, na svakom njegovom krugu, stoji po jedna Sirena i obrće se zajedno s krugom. Svaka od Sirena peva svoj glas kao jedan jedinstveni ton. A iz svih osam takvih tonova usaglašava se jedinstvena harmonija. Oko
c Ananke, svaka na svom prestolu i na podjednakom rastojanju, sede tri Mojre, kćeri Anankine, u belo odevene i lovorovim grančicama krunisane: Lahesa, Klota i Atropa. One pevaju u skladu sa Sirenama, i to: Lahesa ono što se dogodilo (prošlost), Klota ono što jeste (sadašnjost), Atropa ono što će biti (budućnost). A Klota svojom desnicom dodiruje spoljni krug vretena, pomaže njegovo obrtanje, i razdvaja vreme na intervale. Atropa čini isto,
d dodirujući unutrašnji krug levom rukom. Lahesa pak i jednom i drugom rukom naizmenično pomaže i jedno i drugo obrtanje.

XV. Kad su, dakle, oni tamo dospeli, morali su odmah stupiti pred Lahesu. Jedan tumač božje volje (prophetes) postavio ih je najpre u red, zatim je iz Naručja Lahesina uzeo kocke i uzore života,[86] popeo se na visoku govornicu i rekao:

„Ovo je reč (logos) device (kore) Lahese, kćeri Ananke: Duše jednodnevne (ephemeroi),[87] evo počinje drugi period, smrtonosan za smrtni rod. Neće sudbina (dai-
e mon)[88] vas kockom birati, nego ćete vi izabrati sudbinu. Prvi na koga kocka[89] padne, neka prvi bira život s kojim će po nužnosti zajedno biti. Vrlina je bez gospodara,[90] ko je ceni imaće je više, ko je ne ceni imaće je manje, svako prema svome. Krivica je u biraču, bog nije kriv".[91]

Rekavši to, svima je bacio kocke i svako je, osim njega (Era), jer njemu nije dozvolio,[92] uzeo onu koja je ispred njega pala. Uzimanjem kocke, svakom je postalo
618 jasno koji je po redu. Posle toga je onaj tumač božje volje stavio pred njih na zemlju[92a] uzorke života, i to mnogo više nego što je bilo prisutnih. A bese svakojakih uzoraka: životi svih životinja, a i svekoliki ljudski. Među ovima bese i tiranida, jednih koje su trajne, a drugih koje su prekinute u sredim i završene siromaštvom, progonstvom i prosjačkim štapom. Bilo je još i života slavnih ljudi, jednih po obliku slave, drugih po lepoti, trećih po snazi, četvrtih po uspehu u borbi i takmičenju, petih po rođenju
b i zaslugama predaka; a bilo je i neslavnih života, isto kao i onih namcnjenih ženama. Ali u tom velikom izboru različitih života, nije bilo ničeg za duše, jer zbog nuž-

nosti da se izabere drugi život, postaje i duša drukčija.[93] Preostali životi bili su sastavljeni na taj način što su jedno s drugim pomešani: bogatstva i siromaštva, bolesti, zdravlja. A bilo je i takvih koji su nešto srednje od toga što je nabrojano.[94]

Upravo je u tome, kako izgleda, dragi moj Glaukone,
c sva opasnost za čoveka, te zbog toga se svako od nas ponajviše mora starati — zanemarujući druga saznanja — kako će to saznanje potražiti i steći, samo ako ga bude mogao negde naći i od nekoga naučiti, ili sam njime ovladati. A reč je, Glaukone, o sposobnosti i znanju pomoću kojih se raspoznaje čestit i izopačen život, i koji omogućuju da se tamo, gde je moguće birati, uvek izabere ono što je bolje. Prosuđujući sve ono što je maločas izrečeno, sastavljajući to jedno s drugim i analizirajući to s obzirom na životnu vrlinu, dolazi se do znanja o tome koja to valjana mešavina, načinjena sa siromaštvom
d ili bogatstvom, i uz koje stanje duše, čine da život bude rđav ili dobar; zatim do znanja o tome kakve su posledice mešanja plemenitog i niskog roda, privatnog i javnog, snažnog i slabog, učenosti i neukosti, kao i svih takvih svojstava, onih koje duša po prirodi poseduje, kao i onih koje stiče. Tako se iz svega toga, imajući u vidu prirodu duše, može zaključivanjem izabrati između onog
e što je za život gore i onog što je bolje, nazivajući gorim ono što dušu kvari i čini da postane nepravičnija, boljim pak ono što je čini pravičnijom.[95] 0 svemu ostalom ne treba se brinuti. Uostalom, već smo videli da je takav
619 izbor najbolji. Treba se, dakle, držati toga, kao dijamant čvrstog uverenja, kada se pođe u Had, kako i tamo ne bismo bili zaslepljeni bogatstvom i sličnim zlom, te kako ne bismo zapali u nasilja i druga takva dela, pa počinili mnoga i neizlečiva zla, a još veća i sami pretrpeli. Treba, dakle, znati izabrati život koji se, između tih krajnosti, uvek drži sredine, izbegavati ono što je preterano i na jednoj i na drugoj strani. A sve to, po mogućstvu, i u ovom životu, kao i u svima životima koji će posle ovoga nastupiti. Uistinu, to je način na koji čovek postaje naj-
b srećniji.[96]

XVI. A taj vesnik sa onoga sveta (tj. Er) objavi da je onaj tumač božje volje ovako rekao: „I onoga ko poslednji" pristupi, ako pametno odabere, skladnoga bića čeka život ugodan, ne zao. Ni prvi koji bira neka ne bude nemaran, ni poslednji obeshrabren."

Pošto je tumač božje volje te reci izgovorio — pričaše dalje Er — pristupi onaj koga je kocka odredila da bude prvi, pa izabra najveću tiranidu. Zbog nerazumnosti i pohlepe, on nije pri izboru o svemu dovoljno promislio, pa mu je promaklo da je u takvoj tiranidi zla
c sudbina sadržana: da se sopstvena deca pojedu,[97] a i druga zla. Ali kada je na miru svoj izbor osmotrio, počeo je da nariče i da samog sebe udara. Pošto se nije držao onoga na šta je tumač božje volje bio prethodno upozorio, on nije optuživao samog sebe zbog tih zala, nego kob slučaja (tyhe), demone, i sve drugo samo ne sebe. Taj pak bese jedan od onih koji su došli s neba; on je svoj prethodni život proživeo u jednoj uređenoj državi, a vrlinu je stekao
d po navici, bez filozofije.[98] Er je još rekao da među onima koji su došli s neba nije bilo malo onih koji su se tako prevarili, jer u nevoljama nisu bili izvežbani. A mnogi od onih koji su došli ispod zemlje nisu svoj izbor činili u takvoj žurbi, jer su se i sami namučili i muke drugih videli.

Eto zbog toga[99] za većinu duša nastaje smena zla i dobra, a još i zato što ta smena zavisi od slučaja koji se u bacanju kocki nalazi. No ako bi se neko, pri svakom povratku u život na ovom svetu, na zdrav način bavio
e filozofijom, i ako ga izbor pomoću kocke ne bi bacio na poslednje mesto,[100] onda se možda smemo usuditi da, po onome što nam je sa onoga sveta poručeno, tvrdimo da takav čovek ne bi bio srećan samo u ovozemaljskom životu, nego da bi mu i put iz ovozemaljskog života na onaj svet, kao i povratak otuda ovamo, bio bez prepreka i nebeski, a ne izrovan i podzemni.

A doista je — govoraše Er — vredelo videti taj pri-
620 zor; to kako su pojedine duše odabrale svoje živote, jer bio je to prizor čudan, tužan i smešan. U većini slučajeva, izbor je bio izvršen prema navikama stečenim u prethodnom životu. On je, kaže, video dušu, koja je nekada bila Orfejeva, kako je odabrala život labuda, jer zbog mržnje prema ženskom plemenu, koje ga je usmrtilo, on ne htede da ga žena začne i da ga ponovo rodi.[101] Video je dušu Tamirovu[102] kako je odabrala život slavuja; a labuda je video kako izborom zamenjuje svoj život za ljudski, na isti način kao i druge ptice pevačice. Ona duša kojoj je kockom bilo određeno da bude dvadeseta po redu, iza-
b brala je život lava; bila je to duša Telamonovog sina Ajanta, koji, sećajući se presude o oružju,[103] ne htede da

se ponovo rodi kao čovek. Iza ove birala je Agamemnonova duša, koja, zbog patnji što ih joj je ljudski rod priredio,[104] zameni ljudski život za život orla. Negde u sredini, prema redu određenom kockom, birala je Atalantina duša, koja, videvši velike počasti vezane za život atlete, nije ih mogla mimoići, nego ih uze. Posle ove, video je Er
c dušu Panopejevog sina Epeja kako se odlučuje za prirodu žene, veste u svom poslu. Sasvim među poslednjima, video je dušu šaljivčine Tersita kako ona na sebe oblači oblik majmuna. A kocka je slučajno tako odredila da Odisejeva duša poslednja pristupi izboru, pa sećajući se pređašnjih muka, odreče se častoljublja i dugo lutaše okolo u traganju za bezbrižnim životom običnog, i za javne poslove nezainteresovanog građanina; i jedva ga nađe kako
d leži u nekom uglu, pošto su takav život svi drugi zanemarivali i bacali u stranu. Ugledavši ga, Odisejeva duša ga radosno izabra, pa reče da bi učinila isto čak i da je prva birala.

Na sličan način, neke od duša drugih životinja[105] ušle su u ljudske živote, ili u živote drugih životinja; nepravedne su se menjale u divlje, a pravedne u pitome. I tako se sve sa svačim mešalo.

Pošto su sve duše izabrale svoj život, uputiše se Lahesi pristupajući joj u istom onom redu koji je kockom bio uspostavljen. Lahesa dodeli svakoj duši za pratioca po jednog demona, koji će biti čuvar njenog života i izvr-
e šilac njenog izbora. Za svaku dušu bio je to onaj demon koga je duša svojim izborom odabrala. Demon je najpre odveo dušu pred Klotu, pod njenu ruku i kružno obrtanje vretena, potvrđujući tako sudbinu koja joj je kockom dodeljena i koju je sama izabrala. Posle susreta sa Klotom, demon privede dušu Atropinom predenju, da bi nit sudbine koju je Klota isprela bila učinjena nepovratnom.[106]
621 Odatle se, bez osvrtanja,[107] uputiše Anankinom prestolu, prođoše pored njega na drugu stranu,[108] pa kad i ostali prođoše na tu stranu, stupiše svi na Letino polje,[109] prolazeći kroz strašnu žegu i sparinu, jer to polje bese bez drveća i svega onoga što na zemlji raste. Najzad se ulogoriše duž reke Amelete, čiju vodu nijedna posuda ne može zadržati.[110] Svaka je duša morala da popije po jednu određenu meru te vode, a one koje nisu bile zaštićene razboritošću, popile su više od jedne mere, te bi posle svakog ispijanja sve zaboravljale. Potom zaspaše i kad
b nastupi ponoć, nastade grmljavina i zemljotres i, najednom, svaka duša bi izbačena gore,[111] ka svome rođenju, onako kao što se kreću zvezde koje padaju.

Eru pak nisu dopustili da pije onu vodu; ali, on nije znao da kaže kako se i kojim putem vratio u svoje telo, nego je — veli — iznenadno otvorio oči, video da je zora i samog sebe kako leži na pogrebnoj lomači.

I tako je, Glaukone, priča (mythos) sačuvana i nije
c izgubljena. A ona će i nas sačuvati, ako joj budemo verovali, i sigurni u sebe prebrodićemo Letu, reku zaborava, i dušu svoju nećemo ukaljati. No ako meni budete verovali, držaćemo se ustanovljenog:[112] duša je besmrtna i može u sebe primiti sva zla, jednako kao i sva dobra; ići ćemo uvek onim putem koji vodi prema gore, i uvek i svuda ćemo uz pomoć razboritosti upražnjavati pravičnost. Tako ćemo i sebi samima i bogovima biti prijatelji, i u ovozemaljskom životu dobijati nagrade koje pravičnost zaslužuje, kao što pobednici u igrama idu okolo po
d stadionu prikupljajući ih. Tako ćemo valjano delati i u ovozemaljskom životu i na onom hiljadugodišnjem putu, o kojem smo u priči govorili.

IMENSKI REGISTAR

demu. Poznat je Antistenov učenik Diogen iz Sinope za koga je vezano više anegdota.

APOLON je čuveno božanstvo koje je imalo svoje proročište, najčuvenije u antičkom svetu, u Delfima, u Fokidi. Stari su pre svakog važnijeg poduhvata pitali za savet Pitiju, proročicu u delfskom hramu. Platon se drži grčke tradicije i delfskom božanstvu ostavlja onaj veliki ugled koji je ono uživalo. Apolon je smatran i bogom zaštitnikom muzike i vođom devet Muza („Musagetes"). Kao bog svetlosti ima nadimak Feb (Phoibos).

ARDIEJ (Ardiaios) mitološko biće, tiranin, simbol svih tirana koji teže samo uživanju.

AREJ je bog rata.

ARG (Argos) je starogrčko ime za Peloponez. Pored Mikene to je značajan grad u Argolidi i prestonica kralja Menelaja, Agamemnonovog brata.

ARHILON (Archilochos) sa ostrva Para (Paros) živeo je oko 650. pre n. e. i bio je veoma cenjen kao pesnik kako lirskih tako i ratničkih pesama.

ARION je živeo oko 600. pre n. e., rodom iz Metimne na Lezbosu. Mnogo je putovao i boravio i kod svoga prijatelja Perijandra, tiranina u Korintu. Poznata je priča o tome kako ga je spasao delfin kad se vraćao iz Regija u Južnoj Italiji. Mornari su hteli da ga bace u more da bi se dokopali njegovog bogatstva. A kad je Arion skočio u more, primio ga je delfin na svoja leđa i odneo ga u Grčku. (Herodot, I, 23, 24.) Arion je pronalazač ditiramba, koji je igrao veliku ulogu u postanku tragedije.

ARISTON je bio Platonov otac.

ARISTOFAN (Aristophanes) je najveći predstavnik takozvane stare komedije. Živeo je od 446. do 388. pre n. e. Izgleda da se *u Državi* aludira na neke od njegovih komedija, od kojih je 11 sačuvano.

ARISTONIM, otac Klitofontov. V. Platonov dijalog *Klitofont.*

ARKADIJA je jedina grčka pokrajina koja se ne graniči sa morem. Stanovnici Arkadije obično su stupali kao najamnici u službu obližnjih država, pa čak i persijskih kraljeva (na primer Kira Mlađeg). Kod starih pesnika Arkadi ja važi kao zemlja lepog i mirnog pastirskog života, punog idila; otuda i izreka „arkadijska tišina".

ASKLEPIJADI su klan grčkih lekara koji vode svoje poreklo od boga-lekara Asklepija (latinski Eskulapa).

ASKLEPIJE (Asklepios) je bog, zaštitnik lekara i mitski osnivač slavnog klana lekara Asklepijada na ostrvu Kos, kojem je pripadao i veliki lekar Hipokrat, koji se često pominje u *Državi.* Najčuveniji hram toga božanstva nalazi se u Epidauru gde postoje i danas znamenite i impozantne ruševine grada — sanatorijumi i bolnice. Tu su nađeni mnogobrojni votivni natpisi koji su sada smešteni u lokalnom muzeju. Asklepijevi sinovi su (kod Homera) lekari Mahaon i Podalirij.

ATALANTA je mitska figura, brza trkačica i veoma vesta lovu.

ATENA je Zevsova kći. Po mitološkom predanju rodila se iz Zevsove glave. Zaštitnica umetnosti, boginja mudrosti i eponim grada Atine.

ATRIDI (Atreidai) su potomci Atreja; najčuveniji: Agamemnon i njegov brat Menelaj.

ATROPOS je jedna od kćeri Ananke (Neizbežnosti), jedna od tri suđaje. Reč znači neodvratljiva, neumoljiva.

BIJANT (Bias) je jedan od sedmorice grčkih mudraca kome se pripisuje izreka: Sve svoje nosim sobom. V. pod Sedam mudraca.

DAMON je ime čuvenog učitelja muzike za vreme Perikla; njegov prijatelj i učitelj Platon često ga navodi kao najveći autoritet u muzici.

DEDAL (Daidalos) je, po predanju, sazidao lavirint na ostrvu Kritu i prvi načinio spravu za letenje za sebe i svoga sina Ikara. Teško je poverovati da je Dedal istorijska ličnost, iako ima elemenata za to. Poznata je priča Ovidijeva o njemu i nesrećnom sinu Ikaru. (Met. VIII 183—285).

DELFI (Delphoi) je grad u Fokidi, čuven po Apolonovom proročištu koje je igralo važnu ulogu u starom svetu. Politički uticaj proročišta bio je ogroman ne samo na Grke nego i na Persijance i druge narode. U Delfima su igrane igre kao u Olimpiji, samo nikad nisu stekle onu popularnost kao olimpijske. Pesnik Pindar je proslavio pobednike u tzv. Pitijskim igrama.

DIOMED (Diomedes) je jedan od glavnih grčkih junaka kod Troje. On je primorao Odiseja da mu vrati Paladijum — simbol zaštite i bezbednosti Troje.

DIONIS (Dionysios) je grčko božanstvo u čiju su se slavu u Atini svake godine održavale velike svečanosti. V. Dionisije.

DIONISIJE su se zvali grčki praznici u čast boga Dionisija. Svečanosti su trajale od kasne jeseni do proleća. Počinjale su sa tzv. *malim* ili *poljskim* Dionisijama u mesecu decembru, i to u svim srezovima. U januaru dolaze Leneje, a u februaru tzv. antesterije. Za dramsku umetnost najvažnije su takozvane *velike* Dionisije ili *gradske u* mesecu martu, kad su, u toku tri dana, svakoga dana izvođene po jedna trilogija sa satirskom igrom; uz to još i po jedna komedija.

EGIPĆANI su visokokulturni narod staroga veka, sa kojima su Grci vrlo rano došli u dodir.

EPEJ (Epeios) je po verovanju i predanju bio čovek koji je napravio trojanskog konja pomoću koga su Grci ušli u grad i osvojili ga.

ER je ime jednog Pamfilijca za koga je vezana priča o zagrobnom životu u desetoj knjizi *Države.* O tome detaljnije na odgovarajućem mestu komentara.

ERIFILA (Eriphyle) je bila žena kralja i proroka Amfijaraja iz Arga. Podmićena zlatnom ogrlicom, ona je izdala svoga muža koji nije hteo da učestvuje u pohodu sedmorice protiv Tebe. Kad ga je najzad na to naterala, on je krenuo na put i u bici poginuo.

EROS je bog ljubavi, ovde prikazan kao tiranin.

ESHIL (Aischylos) (525—456. godine pre n. e.) je prvi od velikih grčkih tragičara, koji je tragediji dao otprilike onaj oblik koji je kod Grka definitivno ostao. Od 79 tragedija (toliko nam je naslova Eshilovih tragedija poznato) kojima se takmičio, odneo je trinaest pobeda. Sačuvano je sedam tragedija: *Hiketide, Persijanci, Sedmorica protiv Tebe, Okovani Prometej* i trilogija *Orestija* (od delova: Agamemnon, Hoefore, Eumenide). Kod nas je Eshila preveo M. Đurić, kod Hrvata Koloman Rac, kod Slovenaca Omerza.

EURIPID (Euripides) je treći veliki grčki pisac tragedija (485—406. godine pre n. e.). Nije bio toliko popularan kao Eshil i Sofokle, jer je pokušao da uvede u dramu nešto novo, nov način obrade savremenih problema. I u samoj strukturi drame izvršio je neke izmene. Od 92 (ili 98) drame za koje se veruje da ih je napisao sa-

čuvano je osamnaest, odnosno devetnaest, ako uzmemo u obzir i (spornu) dramu Reza (Rhesos). Kod nas su prevedene delimično, a Koloman Rac je preveo sve.

EURIPIL (Eurypylos) je junak u Homerovoj *Ilijadi.* Na tom mestu *Ilijade* pobrkan je sa Mahaonom. Po Homeru je pomenuto piće (koje pominje Platon ponovo u dijalogu *Ion)* dobio Mahaon od Hekamede. O tom piću pročitati 405. st. *Države* na kraju.

EUTIDEM (Euthydemos) učesnik u istoimenom Platonovom dijalogu.

FEB (Phoibos) je nadimak boga Apolona. V. pod Apolon.

FENIČANI su semitski narod koji je živeo u Siriji. To su bili vrlo vesti pomorci koji su svuda po obalama Sredozemnog mora osnivali kolonije, među kojima je najčuvenija bila Kartagina. Na grčku kulturu su veoma snažno uticali, jer su Grci od njih primili pismo, a mnogo Šta i iz muzike.

FENIKS (Phoinix) je bio Ahilov vaspitač. Opširno o njemu Homer, *Ilijada,* IX, 432—605.

FOKILID (Phokvlides) iz Mileta, oko 540. pre n. e. poznat po svojim sentencijama, od kojih nam nije mnogo sačuvano. Spis koji mu se pripisuje datira iz godine 150. pre n. e., a zbirku je sastavio neki učeni Jevrejin iz Aleksandrije.

GIG (Gvges). Herodot pripoveda ovu istoriju drukčije *(Istorija,* I, 8—13).

GLAUK (Glaukos) je ime morskog božanstva i zaštitnika ribara. Samo ime dolazi od grčke reći „glaukos" što znači „sjajan", „blistav".

GLAUKON je jedan od govornika u dijalogu *Država,* Platonov brat.

HAD (Hades) je ime podzemnog božanstva koje se zove i Pluton. Osini toga, ime Had označava i podzemlje kuda su, po verovanju starih, dolazile duše posle smrti. Hadova kaciga je pravila čoveka nevidljivim. Uporedi Homer, *Ilijada,* V, 844—845: „Atena uzme Aidov šljem, da ne vidi silni je Arej." Isto Hesiod, scut. 227. Podseća nas, dakle, na Sigfridovu i Alberihovu „Tarnkappe" iz *Nibelunškog ciklusa.* Tu kacigu su umetnici rado predstavljali u obliku frigijske kape.

HARONDA (Charondas) je grčki državnik iz Južne Italije i Sicilije (iz sedmog ili šestog veka pre naše ere). Mnogim gradovima u tim krajevima je dao ustave. Platon ga inače, osim na ovom mestu, nigde ne pominje, dok ga Aristotel često pominje.

HEFEST (Hephaistos) je sin Ževsa i Here, bog vatre i zaštitnik zanata — kovača, muž najlepše boginje — Afrodite. Opširno o ljubavnoj aferi sa bogom Arejem u *Odiseji,* VIII, 266 ss.

HEKTOR je vođa Trojanaca i najodličniji njihov junak; sin Prijamov.

HELADA je ime za Grčku.

HELENI je kolektivno ime za Grke.

HELENA je ime lepe Jelene, žene kralja Menelaja, zbog koje je nastao trojanski rat. V. pod Stesihor.

HELESPONT je staro ime za Dardanele.

HERA je Zevsova žena i zaštitnica braka.

HERAKLIT (Herakleitos) je jedan od prvih grčkih filozofa, živeo oko 540—480. g. pre n. e.

HERODTK (Herodikos) iz Selimbrije, oko 420. pre n. e. rodom iz Megare, jedan od Hipokratovih učitelja, bio je po profesiji učitelj telesnih vežbi (gimnasta), pa je tako gimnastiku spojio sa lekarstvom. Između rada koje telo obavlja i hrane koju uzima mora da postoji određena srazmera: bolest nastaje samo od pogrešnog načina uzimanja hrane i života, i sve se da izlečiti dugim i zamornim šetnjama, znojenjem, trljanjem i si.

HERODOT (Herodotos) je najstariji grčki istoričar, nazvan „ocem istorije". Živeo je od 485—425. godine pre n. e. Odlazio je u Atinu i Olimpiju i tamo čitao svoje delo te dobio 10 talanata nagrade za to. Priča se da je mladi Tukidid plakao kad ga je slušao. Njegovo delo se sastoji od devet knjiga, i svaka knjiga nosi ime jedne Muze. Cilj pisanja bio je da obuhvati istoriju celoga sveta. Najvažnije su one knjige u kojima se opisuje sukob Grka i Persijanaca. Knjiga je puna zanimljivih, često neistinitih priča.

HESIOD (Hesiodos) grčki pesnik, koji je živeo u VIII veku pre naše ere. Njegova pesnička dela su: *Erga kai hemerai (Dela i dani)* i *Teogonija (Postanak bogova)* — knjiga koja je veoma važna za poznavanje religije starih Grka; to je prvi „katalog" grčkih božanstava.

HIDRA je čudovište, sa više glava, kome bi za svaku odsečenu glavu izrasle dve nove glave.

HIMERA (Chimaira) je mitsko biće, spreda lav, umesto repa zmaj, a u sredini koza (kako ga opisuje Homer u *Ilijadi,* VI, 179: „Najprvo lav, ostraga zmaj, a u sredini pak koza. Strašno je rigala silu iz sebe žarkoga ognja").

HIPOKRAT (Hipokrates) otac grčke medicine — bio je najčuveniji lekar staroga veka rodom iz plemena Asklepijada u kome se lekarska veština prenosila s kolena na koleno. Rođen oko 460. godine pre n. e. na ostrvu Kosu. Nemamo mnogo podataka o njegovom životu; poznato je da je mnogo putovao, i da je umro posle godine 377. u Larisi u Tesaliji. Još u Galenovo doba (129—199 g. n. e.) nalazio se blizu Larise spomenik podignut tom velikom lekaru. Pod njegovim imenom poznate su nam 53 rasprave pisane jonskim dijalektom. Koja su dela autentična a koja nisu ne zna se pouzdano. Najzanimljiviji su svakako dnevnici o bolestima u sedam knjiga. Kasnije su Hipokratova dela proučavali Rimljani i Arabljani. Platon često pominje Hipokrata u svojim filozofskim dijalozima, i daje mu čak nadimak „Veliki". — Mnogobrojne priče vezane za njegovo ime svedoče nam o tome koliko je on bio poznat. Tako, na primer, postoji predanje da je Hipokrat bio pozvan kao konsultant kad je početkom peloponeskog rata izbila kuga; da je na molbu stanovnika grada Abdere gde je živeo veliki fizičar i osnivač učenja o atomima, Demokrit, došao da ispita duševno stanje Demokritovo; s druge strane su ga, opet, optuživali da je zapalio Asklepijev hram na Kosu da bi uništio votivne tablice sa opisima bolesti, koje su se nalazile u hramu da bi tako stvorio verovanje da je sva čudotvorna lečenja izvršio on, a ne (bog) Asklepije.

HIRON (Cheiron) je mudri Kentaur kome je bilo povereno vaspitanje najvećeg grčkog junaka Ahila.

HOMER (Homeros) je najstariji i najslavniji pesnik starih Grka. Po tradiciji je živeo oko 800. godine pre n. e. Sedam grčkih gradova prisvaja sebi slavu da se taj veliki pesnik i učitelj Grčke, kako kaže Platon, rodio u jednom od njih. O njemu i njegovu životu ne zna se gotovo ništa, ali mu se pored drugih pripisuju dva kapitalna epa stare grčke književnosti: *Ilijada* i *Odiseja.* Neki naučnici veruju da je Homer kao pesnik postojao, i uprkos raznim teškoćama u interpretaciji dela pripisuju mu autorstvo oba epa.

Drugi opet to poriču i smatraju da su oba epa postala iz više pesama koji su kasnije — za vreme Pizistrata — dobili ovaj oblik.

IDA je ime nekoliko planina u staroj Grčkoj. Na jednoj od njih je pastir Parid presudio koja je boginja najlepša, a to je po predan ju dovelo do trojanskog rata.

ISMENIJE (Ismenios) Tebanac, koga Platon pominje u dijalogu Menon, džavnik na zlu glasu.

ITAKA je postojbina grčkog junaka Odiseja. Malo ostrvo u Jonskom moru, naspram Korintskog zaliva.

KEFAL (Kephalos), otac Polemarhov, učesnik u dijalogu *Država.*

KEOS je ostrvo, rodno mesto sofiste Prodika.

KERBER (Kerberos) je troglavi pas, čuvar u podzemnom svetu.

KLOTO je jedna od suđaja. V. pod. Moire.

KOKIT (Kokithos) je jedna od četiri reke u podzemlju (Stiks Aheron i Piriflegeton). Ime treba tumačiti pomoću glagola ,,kokyo" = jadikujem, uzdišem; dakle reka uzdisaja.

KREOFIL (Kreophilos) je bio Homerov savremenik, njegov prijatelj, ili čak i zet. Učeni Kalimah iz Aleksandrije pripisuje mu ep *Osvajanje Ehalije.*

KREZ (Kroisos) je bogati lidijski vladar za koga je vezana poznata anegdota o Solonu. V. Herodot, *Istorija* (I, 6, 7, 26—56 ss.).

KRIT (Krete, latinski Creta) je ostrvo na kome je cvetala prastara kultura. Engleski arheolog Arthur Evans vršio je otkopavanja gradova na Kritu (Knosa). Jedan drugi engleski naučnik i arheolog-amater, Michael Ventris, 1953. g. pročitao je natpis (linear B) iz grada Knosa. Tako je utvrđeno da su svi ti natpisi na glinastim tablicama, koji potiču iz Knosa, Mikene i Pilosa — starogrčki natpisi! Ovaj Ventrisov pokušaj (Ventris je u 34. godini poginuo u saobraćajnoj nesreći) potvrdila su ispitivanja nekih 300 tablica. — Tako je utvrđeno da su Homerovi preci već 200 godina pre Homera raspolagali pismom, doduše jednostavnim, od nekih 90 znakova za slogove i izvesnim brojem znakova za slike. Ustav ostrva Krita bio je u staro doba, pored spartanskog, najpoznatiji. U novije vreme su naučnici malo skeptičniji u odnosu na Ventrisovo tumačenje.

KRONOS je ime prvog boga, oca Zevsa, Posejdona, Here i Hada. Kronosu odgovara rimsko božanstvo Saturnus. Zevs se zbog toga naziva Kronides ili Kronion.

KSERKS (Xerxes) je sin Darija i Atose, persijski vladar (485—465. godine pre n, e.), vodio ratove protiv Grka. V. Herodot, *Istorija,* I, 183; IV, 43; VI, 98; VII, VIII.

LAHESIS je jedna od suđaja. V. Moire.

LAKEDEMON (Lakedaimon) je staro ime za Spartu. Spartanci se nazivaju još Lakedemonjanima (Lakedaimonioi). Ustav toga grada visoko su cenili stari Grci, njega je dao Likurg (Lvkurgos).

LETA (Lethe) je reka u podzemnom svetu. Reč znači „zaborav", jer ko pije vodu iz nje, zaboravlja na svoj raniji život.

LIKURG (Lvkurgos, 9. v. pre n. e.), autor spartanskog ustava.

MAHAON (Machaon), tesalski lekar i polubožanstvo, sin Asklepija i Epione. Sa svojim bratom Podalirijem (Podaleirios) krenuo je kao knez Trike u rat protiv Trojanaca (Homer, *Ilijada,* IV, 200—207). Svoje lekarsko znanje stekao je kod oca (v. s. v. Asklepijadi), a njegovog oca učio je lekarskoj veštini Kentaur Hiron (Homer, *Ilijada,* IV, 218). — U *Ilijadi* često leci rane (IV, 193 do 218) i biva i sam ranjen *(Ilijada,* XI, 501). Kasnije je zajedno sa Asklepijem obožavan na mnogim mestima, kao i u Epidauru, čuvenom mestu gde su se stari lečili u hramu i zgradama Asklepijeona.

MARSIJA (Marsyas) je bio odličan svirač u frulu. Pozvao je samog Apolona na takmičenje. Apolon ga je pobedio i za kaznu što se usudio da se s njim takmiči odrao ga. To je omiljen motiv starih slikara.

MEGARA je napredni grad u staroj Grčkoj, nedaleko od Atine i Korinta na Istmu. Grad je u peloponeskom ratu igrao značajnu ulogu. — Na mestu gde ga Platon pominje misli se verovatno na bitku iz godine 409.

MENELAJ (Menelaos) je pored Agamemnona učestvovao u trojanskom ratu jer mu je ženu, lepu Jelenu, oteo Prijamov sin Pariš (Pariš).

MIDA (Midas) je bio kralj Frigije (po mitologiji). Jednom prilikom spasao je Silena, učitelja boga Baha (Dionisa) i za nagradu dobio je moć da sve što dodirne pretvori u zlato. Tako su se i hrana i piće pretvarali u zlato i Mida zamoli boga da mu oduzme tu moć. Pošto se okupao u reci Paktolu, izgubio je tu moć, ali je zato reka postala zlatonosna. Jedna od lepih Ovidijevih metamorfoza. (XI 85—145).

MOIRE (Moirai) su grčke boginje sudbine. Kod Hesioda su kćeri Zcvsove. Lahesis objavljuje prošlost, Kloto sadašnjost, Atropos budućnost.

MOMOS je personifikacija prekora, sin Noći (kod Hesioda).

MUZE (Mousai). Po Herodotu su Muze, kojih ima devet, kćeri Zevsa i Mnemosine. To su boginje pesme; pesnici ih dozivaju u pomoć (Homer u *Ilijadi* i *Odiseji* na mnogim mestima; Vergilije u *Enejidi).* One učestvuju na gozbama koje priređuju bogovi, a Apolon je njihov predvodnik (zato epitet Muzaget — vođa Muza). Kasnije su pojedinim Muzama odredili pojedine funkcije: Klio (Kleio) je zaštitnica epske poezije, Uranija — astronomije i didaktičke (astronomske) poezije, Melpomena — tragedije, Talija (Thaleia) — komedije, horske lirike — Terpsihora (Terpsihore), ljubavne pesme — Erato, elegije — Kaliopa (Kaliope), aulodike -^ Euterpe, igre — Folihirrmija (Polyhymnia). U nauci je zaštitnica istoričara Klio, astronomije Uranija.

MUZEJ (Musaios) je ime mitskog pevača, pored Orfeja i Tamirida. Sin Eumolpov. Kasnije su Muzeju, kao i Orfeju, pripisivali niz kultnih pesama. Njemu, između ostalog, pripisuju i osnivanje najpoznatijih eleusinskih misterija.

NIOBA (Niobe) je bila kći Tantalova. Imala je sedam sinova i sedam kćeri. Gorda zbog toga, ona je izazvala boginju Latonu (grčki Leto), koja je imala svega dvoje dece: Apolona i Artemidu. Apolon je pobio sve Niobine sinove, a Artemida sve kćeri. Majka se od tuge pretvorila u stenu, ispod koje izvire izvor. Tu metamorfozu je obradio Ovidije (VI 146—312). Kod Homera je opis malo drukčiji. Nioba ima šest sinova i šest kćeri. Deca ostaju nesahranjena devet dana, a desetog dana bogovi su sahranili leševe i Nioba se tek tada setila jela.

ODISEJ (Odysseus), kralj Itake, sin Laerta i Antikleje, muž Penelopin. Jedan od najistaknutijih grčkih junaka pred Trojom, koji se ista-

kao naročito svojom prepredenošću. Po njegovom savetu (trojanski konj) Grci su zauzeli Troju. Posle toga Odisej luta deset godina i najzad se vraća kući. To je sadržina epa *Odiseje,* gde Odisej sam (u pevanjima od IX do XII) priča o svojim burnim doživljajima. V. pod Alkinoj.

OLIMPIJA je ime prastarog svetog mesta sa grobom i žrtvenikom Pelopa (po kome je Peloponez dobio ime) pored reke Alfe ja. Homer Olimpiju još ne pominje. Sedište Olimpijskih igara od 776. godine pre n. e. i dalje, koje je po predanju uveo Herakle. Održavane su svake četvrte godine (parne pre naše ere, neparne posle toga). Prvobitno su trajale tri dana, kasnije pet. I u arheološkom pogledu je Olimpija veoma zanimljiva. U Zevsovom hramu nalazila se čuvena Fidijina statua koja predstavlja boga Zevsa u trenutku kad daje Tetidi saglasnost: ovi stihovi glase (Homer, *Ilijada,* I, 528—530):

Reče i obrvama Kronijon namigne mrkim,
A ambrosijska kosa koliko se gospodu prosu
S besmrtne glave, sav se potrese visoki Olimp.

U Olimpiji se nalazi i Praksitelov Hermes, originalno delo velikog vajara.

OMFALOS (Omphalos), što znači „pupak", u stvari je fetiš. Tako se zove jedan kamen u Delfima (v. Delfi), koji su smatrali središtem zemlje. Često je u umetnosti prikazan Apolon kako sedi na njemu. Na vazama i plastičnim spomenicima omfalos se često nalazi i liči otprilike na (okruglu) polovinu jajeta, a pored njega su često prikazana i dva orla.

ORFEJ je slavni trački pevač koji je svojom pesmom i svirkom mogao da pokreće stene i da pripitomljava divlje zveri. Sin Eagra i Muze Kaliope. Uspeo je da umilostivi i samoga Hada, koji mu je dozvolio da izvede svoju ženu Euridiku na gornji svet, pod uslovom da se ne okrene. Orfej nije mogao da izdrži, okrenuo se i tako se Euridika morala vratiti u donji svet. Scena je izvanredno lepo prikazana na antičkim reljefima, od kojih je najlepši onaj u Napulju. — Njemu se pripisuje zbirka orfičkih pesama koje su — tako se ranije mislilo — starije i od samoga Homera. Orfizam je kasnije obuhvatio sav grčki svet. Orfičari su, između ostalih, bili i pitagorejci u Južnoj Italiji.

PALAMED (Palamedes) je ime grčkog junaka koji je učestvovao u borbama pred Trojom, i važio kao pronalazač praktičnih stvari.

PAMFILIJA je obalska pokrajina između Likije i Kilikije u Maloj Aziji. Stanovnici su se, po predanju, doselili posle trojanskog rata. Pamfilijac je bio i Er, Armenijev sin o kome pripoveda Platon na kraju desete knjige *Države.* Tu Erovu priču koristili su i prepričavali i kasniji *filozofi,* između ostalih i Ciceron u delu *De republica,* VI, 3, 3. Razumljivo je što su je i hrišćanski filozofi rado prepričavali.

PANDAR (Pandaros) je ime trojanskog ratnika koji je ranio Menelaja.

PANOPEJ (Panopeus) je ime oca Epejevog. V. pod Epej.

PATROKLO (Patroklos) je bio najodaniji i najmiliji Ahilov prijatelj. Poginuo je od Hektorove ruke i zbog toga je Ahil ponovo krenuo u borbi, i u jednoj od njih pobedio Hektora.

PETRITOJ, v. Peritoj.

PELEJ (Peleus) je ime Ahilovog oca, muža morskog božanstva Tetide.

PELOPIDI su potomci Pelopa, sina Tantalovog. Prokletstvo toga plemena. Tantal je svoga sina raskomadao i dao bogovima da jedu, bogovi ostave jelo nedirnuto, samo je Demetra pojela komadić ramena; Pelopa ožive i deo koji mu je nedostajao zameni slonovačom; služilo je kao gradivo za mnogobrojne drame. Eponim Peloponeza gde je vladao (u Elidi, gde je najčuveniji grad bila Olimpija).

PERDIKA je bio beskrupulozni makedonski kralj, koga Platon pominje i u dijalogu Gorgiji.

PERIJANDAR (Periandros) je jedan od sedam grčkih mudraca. V. pod Sedam grčkih mudraca. Platon ga, doduše, ne ubraja među njih. Bio je tiranin u Korintu (627—585. godine pre n. e.), naslednik Kipselov (u istoriji umetnosti poznat Kipselov sanduk) i pod njim je Korint postigao najveće blagostanje. Osnivač mnogih kolonija.

PINDAR (Pindaros) je najčuveniji grčki pesnik oda, koje je posvećivao pobednioima u igrama u Olimpiji, Nemeji, na Istmu i u Delfima. Rodom je bio iz Tebe (518—442. godine pre n. e.). Kažu da je njegovu kuću Aleksandar Veliki poštedeo kad je osvojio Tebu.

PIREJ je poznato pristanište i luka nedaleko od Atine.

PIRITOJ (Peirithoos), kralj Japita u Tesaliji, bio je prijatelj junaka Tezeja sa kojim je izvršio čuvene podvige, među kojima i otmicu Persefone iz Hada. Sin Zevsov (ili Iksionov). Na Zevsovom hramu u Olimpiji prikazana je borba sa Kentaurima; prikazan je na metopama na Partenonu i na frizu u Figaliji.

PITAGORA (Pythagoras) (580—500. godine pre n. e.) je bio grčki filozof, rodom sa ostrva Samosa. Bavio se matematikom i muzikom i te nauke je međusobno povezivao, služeći se pri tom i mističkom spekulacijom. U Krotonu je osnovao jednu organizaciju koja je imala i politički karakter. U brojevima su nalazili mističke osobine. Savršeni broj je na primer 10, jer 10 = 1 + 2 + 3 + 4. Pored zemlje, chthon, postoji i druga zemlja, antichthon, koja se sa ostalih devet zvezda okreće oko jedne centralne vatre (to nije Sunce). Ta vatra se zove još „Zevsova kula, Zevsova osmatračnica, Zevsov presto". Muzika sfera nastaje od nebeskih tela koja se okreću u određenoj proporciji. Zemlja je lopta. Sunce i Mesec dobijaju svetlost od centralne vatre. — Pitagorovci su prihvatili učenje orfizma, o seobi duša i pravilo: soma = sema (telo je grob duše).

PITAK (Pittakos) iz Mitilene na ostrvu Lezbosu je jedan od često citiranih sedam grčkih mudraca.

PITIJA (Pvthia), sveštenica Apolonovog proročišta u Piti (Delfima). Stari su govorili da se u hramu u Delfima nalazila jedna pukotina iz koje su izbijali gasovi. Iznad toga mesta nalazio se tronožac na kome je sedela Pitija i ona bi, ošamućena ovim gasovima, izgovarala neke nerazumljive reci koje bi sveštenici tumačili na svoj način, uvek dvosmisleno. — Ovu pukotinu Francuzi nisu mogli pronaći prilikom obimnih iskopavanja. To još ne dokazuje da je priča o tronošcu bila prevara sveštenika, jer su neki ljudi (kako možemo zaključiti iz Euripidove drame Ion, 513) taj tronožac stvarno videli. Verovatno jć tragove te pukotine uništio zemljatres. Pored svega toga, pitanje omamljujućih gasova nije, kako nam izgleda, verodostojno. Ali je Pitija padala u zanos žvaćući lišće svetog lovorovog drveta, posvećenog Apolonu, koje je raslo u blizini Delfa, pored svetog izvora Kastalije, koji i danas postoji

POSEJDON, sin Kronov, brat Zevsov, pomorsko božanstvo.

PRIJAM (Priamos), sin Laomedontov, kralj trojanski.

PRODIK (Prodikos) sa kikladskog ostrva Keosa je bio čuveni sofist, koji je imao velikog uticaja u Atini. Poznata je njegova priča o Heraklu na raskršću. Živeo je sredinom V veka pre n. e.

PROTAGORA iz Abdere, živeo je u V veku pre naše ere. Autor izreke „Čovek je merilo svega", bavio se etikom i gramatikom. Napisao je delo: *O bogovima,* u kome iznosi mišljenje da čovek ne zna da li bogovi postoje ili ne. Optužen za bezbožništvo, pobegao je, ali se na putu udavio. On i Gorgija bili su najpoznatiji sofisti.

PROTEJ (Proteus) je pomorsko božanstvo koje može da menja svoj lik.

SARPEDON, sin Zevsov i Europin, brat Minosov i Radamantisov (sudija u podzemnom svetu). Minos ga je proterao sa Krita i on dolazi u Likiju. U *Ilijadi,* međutim, Sarpedon je sin Zevsa i Laodamije, vođa Likijaca kod Troje. Kad je ubijen, Tanat (Thanatos) (Smrt) i Hipnos (San) prenose ga u Likiju i tamo sahranjuju.

SEDAM GRČKIH MUDRACA. Razne gnome, kao na primer: *Poznaj samoga sebe; Sve svoje nosim sobom; Ništa preko mere* i si. poznate su bile još pre Solona. A pošto je sa Solonom g η o m s k a poezija uzela velikog maha, određen je jedan kolegijum mudrih savremenika, koji su bili nazvani Sedam mudraca (Tales, Bias, Hilon, Mison, Pitak, Solon, Kleobul), ali se često pominju i druga imena.

SELENA je boginja Meseca, kći Hiperiona, ili čak Helija (Sunca). Drugo ime joj je Mene; nosila je zlatan venac i vozila se kolima, čuvena je priča o ljubavi Endimiona i Selene: Zevs je Endimionu ostavio izbor između smrti ili večnog života, večne mladosti i večnog sna.

ŠERIF (Seriphos) je malo ostrvo u Kikladima.

SICILIJA, grčki Sikelia, ili, ranije, Sikam'a.

SIMONID (Simonides) je poznati grčki pesnik (556—468. godine pre n. e.) iz doba persijskih ratova. Jedan od najvećih grčkih horskih liričara. Poznati su epigrami, odnosno elegije, napisani o junacima koji su pali kod Maratona i Termopila.

SIRENE su u suštini isto što i Kere (Keres) ili Erinije, Moire, Harpije, Lamije. U umetnosti su često vezane za događaje sa Odisejem. Kao ptice sa devojačkim telom vrlo često na nadgrobnim spomenicima i vazama.

SKILA je čudovište koje laje kao pas, ima petnaest prednjih nogu i šest grla. Živi u morskim pećinama. Pominje se i sa drugim morskim čudovištem Haribdom. Kasnije, opasna morska stena u sicilijanskom moreuzu, naspram opasnog vrtloga Haribde, u blizini Mesine.

SKITI (Skythai). Glavni izvor za istoriju je Herodot. Stanovnici južnih ruskih stepa od Tanaisa (danas Don) do Tira (Tyras, danas Dnjestar) i Histra (danas Dunav). Sa persijskim kraljem Darijem I došli su u sukob (negde u današnjoj Besarabiji). Propast skitske države oko 360. pre n. e. Grčki pisci govore o radoznalome Skitu Anaharsidu.

SOFOKLE (Sophokles) (497—406. pre n. e.), jedan od najvećih grčkih tragičara. Sačuvano je sedam tragedija i priličan odlomak jedne satirske drame *(Ichneutai, Lovački psi).* Bio je visoko cenjen od svojih savremenika, pa je postao čak d Hellenotamias, upravnik zajedničke grčke riznice. Njegove sačuvane drame su: *Antigona, Car Edip, Ajant, Trahinjanke, Elektra, Filoktet i Edip na Kolonu.* Sačuvan nam je priličan broj njegovih portreta, a najčuvenija je statua u Lateranskom muzeju u Rimu.

SOLON je takođe jedan od tzv. Sedam grčkih mudraca. Aristokrat, ali je pesmama stekao poverenje u Atini (jer je u svojim pesmama često podsticao svoje sugrađane na borbu protiv neprijatelja i na osvajanje Salamine). Godine 594. pre n. e. izabran je za arhonta i sproveo svoju poznatu reformu kojom je hteo ublažiti stanje u narodu, dao nov ustav i zakone, i otišao na put pošto je od Atinjana uzeo zakletvu da nijedan zakon neće menjati dok se on ne vrati. Ali kad se vratio zatekao je već pripremljen put za tiraniju. Međutim, tiranin Pisistrat (Peisistratos) bio je mudar i zadržao je većinu Solonovih zakona. Solon je dobrovoljno otišao u izgnanstvo, iako ga je Pisistrat visoko cenio. Umro je u dubokoj starosti na Kipru (oko 560. godine pre n. e.).

SPERHEJ (Spercheios), reka u Tesaliji, utiče u Egejsko more kod Jamije.

STESIHOR (Stesichoros) sa Sicilije, horski pesnik (oko 640—555. pre n. e.). Iz njegovog života poznata je priča kako je Himercima^savetovao da se čuvaju tiranina Falarida: konj je dobrovoljno postao rob ljudi samo da bi se mogao osvetiti Jeleni. Dalje se priča kako ga je oslepila lepa Jelena, jer je za nju rekao da je kriva za sve nesreće koje su zadesile Grke pred Trojom. Međutim, kad je ispevao drugu pesmu (p a l i η o d i a), Jelena mu je vratila vid.

STIKS je reka groze u podzemlju. Po predanju, nad tom rekom bogovi su se zaklinjali da će poštovati zadatu reč.

TALES (Thales) je jedan od sedam grčkih mudraca. Jonski prirodni filozof koji je smatrao da je princip iz koga se sve razvilo v l a g a (voda). Pripadnik tzv. hilezoizma (hvle = materija, zoe = život). primitivnog materijalističkog učenja. Poznat je i kao astronom koji je za 585. godinu pre n.e. predvideo pomračenje Sunca. Smatra se „ocem" grčke filozofije.

TAMIR (Thamyris) je trački pevač koji se upustio u takmičenje sa muzama koje su ga zbog toga oslepile (Homer, *Ilijada,* II, 594 ss). U umetnosti je takođe bio predstavljen na Polignotovoj slici podzemlja.

TARTAR (Tartaros) je naziv za podzemni svet, carstvo smrti, na čijem ulazu čuva stražu troglavi Kerber. Bilo je, po mišljenju starih, više ulaza u taj svet gde je raslo samo drveće tuge. Četiri reke teku u podzemnom svetu: Stiks (kojom se zaklinju bogovi), Piriflegeton, Kokit i Aheron.

TELETAI su misterije i obredi posvećenja u Eleusinskim misterijama.

TEMIS (Themis) je zaštitnica pravde, što, uostalom, i sama reč znači.

TERSIT (Thersites) je bio neobično ružan vojnik koji je učestvovao u pohodu protiv Troje. Kad je bunio vojsku i pozivao je da se vrati svojim kućama, Odisej se obračunao s njim. Homer, *Ilijada,* II, 212 ss. Njegovo ime (on se pojavljuje i u komediji) je postalo sinonim za ružnog čoveka.

TETIDA (Thetis) je Ahilova majka, žena kralja Peleja, kći Nerejeva.

TEZEJ (Theseus) je atički nacionalni heroj, pandan Heraklu. Kao Herakle, tako je i ovaj vršio junačke podvige (ubijanje Sinisa na Istmu, koji je savijao borove i razapinjao putnike, Prokrusta itd.) Najveći mu je podvig ubistvo Minotaura na Kritu, kome su Atinjani morali da šalju decu. U vezi s tim mit o Arijadni.

TRACANI su stanovnici Trakije, zemlje severno od Grčke, od Makedonije do Skitije, Granice su bile Dunav, Pont i Bosfor, Propontida, zapadno Strimon (Strumica) sve do Rodopa i Hema.

TROJA je grad na severozapadnoj obali Male Azije. Smatra se da se trojanski rat odigrao u XI veku pre n.e. Nemac Šliman (Schhemann) je vršio iskopavanja i naišao na sam grad Troju. Drugo ime za Troju je Ilij (Ilion).

URAN (Uranoos) je otac bogova. Reč uranos znači „nebo".

ZEVS je vrhovno božanstvo sveta olimpijskih bogova sa prestolom na Olimpu.

OBJAŠNJENJA I KOMENTARI TEKSTA

KNJIGA PRVA (A)

[1] Ariston je Platonov otac, a Glaukon i Adeimant su Platonova starija braća.

[2] Svečanost u čast tračke boginje Bendide priređivana juna meseca u Pireju, gde je među stanovništvom bilo onih tračkog porekla. Bendida je tračka naziv za Artemidu.

[3] Kefal je bogati proizvođač oružja u Pireju. Njegov sin Polemarh učestvuje u početku dijaloga *Država,* ali se kasnije ne pojavljuje. Drugi Kefalov sin je retor Lisija; treći je Eutidem, ali ne onaj Eutidem koji se pojavljuje u istoimenom Platonovom dijalogu i u *Gozbi.*

[4] Nikija (oko 470—413. g. pre n. e.), atinski vojskovođa i političar iz vremena peloponeskog rata, sklopio sa Spartom 421. g. pre n. e. tzv. Nikijin mir sa važenjem na 50 godina, ali rat je obnovljen već posle tri godine. Platon ga uključuje u dijalog *Lahes* (upor. 200 cd).

[5] Trasimah (rođen u prvoj polovini V veka pre n. e.), retor iz Halkedona, grada na azijskoj obali Bosfora, naspram Bizanta. Jedan od tri čuvena retora V veka (upor. *Fedar,* 267cd).

Klejtofont, ili Klitofont, uticajan politički čovek s kraja V veka. Jedan kratki pseudoplatonski dijalog nosi njegovo ime.

[6] „Prag starosti", izraz koji se više puta pominje u *Ilijadi* (v. npr. XXII, 60) i u *Odiseji* (XV, 246): „... *aï starosti ne stiže na prag, nego pade u borbi...*".

[7] Poslovica glasi: „Vršnjak s vršnjakom, ako si star sa starim se druži".

[8] Stanovnik Šerifa, malog ostrva u grupi Kiklada.

[9] Fragment nama nepoznate Pindarove poeme.

[10] Citirani stih o Autoliku nalazi se u *Odiseji* (XIX, 395).

[11] Upor. 332bc.

[12] Upor. o Perijandru tekst dijaloga *Protagora* (343b); o Perdikovom sinu, tiraninu Arhelaju — *Gorgija* (470d); o Ismeniju Tebancu — *Menon* (90b).

[13] Aluzija na narodno verovanje da čovek zanemi ako ga vuk prvi pogleda. Gore (336b), Trasimahovo ponašanje upoređeno je s ponašanjem divlje zveri.

[14] U originalu stoji: *eironeia.* Trasimah je definiše kao Sokratovo izbegavanje direktnih odgovora na postavljeno pitanje, i kao sklonost za postavljanjem pitanja drugima, odnosno kao sklonost da se dati odgovori i mnenja podvrgnu pobijanju (upor. gore: 336c).

15 Nagoveštaj da učitelji retorike i sofisti naplaćuju znanje, koje drugima predaju, ili, prodaju.

'* Pulidamant, pankratist (pankratiastes), rvač i bokser, koji se na dvoru persijskog kralja Artakserksa **III** nenaoružan borio sa lavovima i naoružanim vojnicima, i u toj borbi pobeđivao. Na olimpijskim igrama 408. g. pre n. e. pobednik u disciplini koja je nosila naziv *pankratija* (pagkration).

17 Upor. gore, 339c. . . . . . .

18 U originalu: *sikofant* (svkophantes), onaj ko vlastima prijavljuje prekršioce zabrane izvoza smokava iz Atike; denuncijant, spletkaroš.

" Nejasna aluzija, verovatno smera na nedostatak zrelosti i praktične mudrosti u Sokrata, slično onom što Kalikle u dijalogu *Gorgija* (484d, passim) bez uvijanja govori.

20 Verovatna aluzija na tadašnju versku zatucanost atmskih građana, zatucanost čije su žrtve bili Anaksagora i Protagora, koji su se spasli bekstvom iz Atine, a sam Sokrat joj nije umakao. Trasimahov skepticizam pokazuje se u njegovom odbijanju da Sokratu protivreci u raspravi o prirodi bogova.

KNJIGA DRUGA (B)

1 Po svemu sudeći, ova rečenica, kojom se uspostavlja veza sa prvom knjigom, dodata je kasnije. Pretpostavlja se da su ostale knjige dijaloga *Država* napisane kasnije.

2 Slično veličanje nepravičnog čoveka preduzima Kalikle u dijalogu *Gorgija* (481c i dalje).

3 U tragediji *Sedmorica protiv Tebe,* 592.

4 Stihovi koji slede u nastavku spomenutog mesta Eshilove tragedije.

5 Hesiod, *Dela i dani,* 232.

0 Homer, *Odiseja,* XIX, 109, prevod Miloš N. Đurić.

7 Musejov sin Eumolp (Eumolpos) bio je, prema legendi, osnivač eleusinskih misterija. Svešteni klan čuvara i organizatora izvođenja tih misterija izvodio je svoje poreklo od Eumolpa, a pripadnici klana nazivali su se: *Eumolpidi (Eumolpidai).* Čini se da je Eumolp poticao iz Trakije, kao i kult Bendide o kojem se govori na početku dijaloga *Država.* Gornji kontekst dopušta pretpostavku da Platon pod „obećanjima Museja i njegovog sina" podrazumeva obećanja tadašnjih pripadnika orfičke sekte.

8 Platon po sećanju navodi Hesiodov stih, *Dela i dani,* 285.

9 Aluzija na orfička verovanja. Upor. *Fedon* (69c) **i** *Gorgija* (493a-c).

10 Upereno je na priproste, sujeverne i pohlepne pripadnike orfičke sekte. Upor. *Fedar* (244d-e).

» Hesiod, *Dela i dani,* 287—290. Prema prevodu A. Bazale i N. Milićevića, gornje mesto glasi: *Nevaljalštinu možeš na gomilu sabrati lako,*

Lagani do nje su puti i ona stanuje blizu.
Ispod vrline znoj su stavili besmrtni bozi-

12 Reci „strm i dug put" uzete su iz narednog stiha citiranog mesta Hesiodove poeme.

» Homer, *Ilijada,* IX, 497, 499—501. Prevod Miloša N. Đurića.

14 To je jedno od mesta gde Platon nepovoljno govori o delovanju pripadnika orfičkih sekti i o državama koje su prihvatile priprosta verovanja i kultove orfičara. Među te države spada i Atina. Iz konteksta se vidi da Platon smatra da su besmislena verovanja u mogućnost dobijanja oproštaja i očišćenja za nepravedna dela pomoću žrtvovanja i ritualnih igara. Posvećeni u misterije (teletai), prema tome i prema 364b, uzimaju na sebe ulogu varalica kad takve stvari lakovernim ljudima obećavaju.

15 Pindar, fr. 213, *Poetae lyrici Graeci.* **III** Bergk.

16 Reč je o pesniku Simonidu. Upor. fr. 76 Berk. op. cit.

[17] Simonid često peva pohvale „premudrom Arhilohu", kojem pripisuje dovitljivost i lukavstvo, i upoređuje ga sa lisicom.
[18] Aluzije na soliste i njihove škole retorike. Upor. *Eutidem* (289c i dalje), *Vedar* (257c i dalje; 261b; 264b; 272e i dalje), kao i dijalog *Gorgija.*
[19] Misli se, pre svega, na Hesiodovu *Teogoniju,* ali i na Homera, i dr.
[20] Ne zna se ko bi to mogao biti. Pretpostavka da je tu elegiju spevao Kritija, malo je verovatna. „Dcca Aristonova" su Platon i njegova braća, a citirani stih se ne odnosi na Platona, osim što se podrazumeva da i on pripada „božanskom kolenu" Posejdona i Apolona. V. o tome Diogen Laertije, III, 1.
[21] Sokrat verovatno misli na ono što su Glaukon i Adeimant prethodno govorili u nastojanju da, pojačavajući Trasimahovo stanovište, podstaknu Sokratovu kontraargumentaciju. U desetoj knjizi *Države* (612b-e) Sokrat se vraća na ovu Glaukonovu i Adeimantovu ulogu, podsećajući da im je ovde načinio određene ustupke.
22 V. napred, 369c.
23 V. napred, 370bc.
[24] U izvorniku stoji reč *thymos* za koju ne postoji odgovarajući izraz u našem jeziku, jer *thymos* je: životnost, žestina, strast; ukratko, ono što dušu čini aktivnom, delatnom, srčanom, odlučnom. Isto se može reći i za pridev *thymoeides* za koji sam ovde, ne sasvim adekvatno, upotrebio našu reč „žestok".
[25] Na ovom mestu i dalje (376 passim), pridev i imenicu *philosophos* nisam ostavio u oblicima *filozofski* i *filozof,* kao što je to A. Vilhar bio učinio, jer *pas* doista ne može u sebi imati *ničeg filozofskog* u svojoj psećoj prirodi, ako reč „filozofsko" razumevamo kao oznaku za fundamentalnu saznajnu i teorijsku disciplinu. Dodatni razlog za ovu intervenciju u Vilharev prevod je i taj što u vreme kada Platon piše ovaj dijalog, reci *filozofski, filozof* i *filozofija* tek samim Platonovim nastojanjem počinju da dobijaju ono značenje koje im u toj tradiciji i danas pridajemo. U gornjem Platonovom tekstu, reč je samo o izvesnoj prirodnoj sklonosti za prepoznavanjem i razlikovanjem prijateljskog od neprijateljskog.
[26] U grčkom izvorniku stoji da čuvar države mora da bude *kalos kagathds* (doslovno: *lep i dobar),* što je ovde očigledno skupna oznaka za nabrojane karakteristike: prijatelj mudrosti, ili, sklon pravom znanju *(philosophos);* žestok, odlučan, hrabar i srčan (thvmoeides); hitar, brz i okretan (tachys); telesno jak, čvrst, razvijen i moćan (ischvros).
[27] Reč *muzika* (mousike) i *muzički* (mousikos), ovde, i dalje, upotrebljavaju se u značenjima mnogo širim od današnjih. Reč je, naime, ne samo o muzici u današnjem značenju te reci nego o svemu onome što potiče od Muza, pre svega, o pesništvu i književnosti uopšte, a potom o slikarstvu i uopšte stvaranju koje rečju ili na neki drugi način može da utiče na obrazovanje i vaspitanje duše.
28 Prema Hesiodovoj *Teogoniji* (126—153), Zemlja (Geja), spojena sa sopstvenim neposrednim potomkom Nebom (Uranom), izrodila je najpre „Okeana dubokih virova", potom Titane Koja, Hiperiona i Japeta, njihove sestre Teju, Reju, Temidu, Mnemosinu, Febu i Tetidu. Na kraju titanskog poroda Zemlja je rodila najmlađeg sina Titana Krona. Jednooki džinovi Kiklopi (Bront, Sterop i Arg), kao i storuka i pedesetoglava čudovišta (Kot, Brijarej i Gij), bili su takođe porod Zemlje i Neba. Ali Uran (Nebo) je, prema Hesiodovoj *Teogoniji* (154—187), zazirao od svoje dece, mrzeo ih i svako je, odmah po rođenju, vraćao u Zemljinu utrobu da ne bi gledali svetio dana. Zemlja (Geja) je stenjala pod teretom

sopstvenog potomstva i smišljala kako da se Uranu osveti za zlostavljanje dece. Od kremen kamena načinila je oštar srp i njime naoružala najmlađeg Titana Krona, koji je pristao da, po nagovoru majke Zemlje, bude izvršilac kazne i osvete nad ocem Uranom. To je izvršeno kad je Uran, donoseći noć, u ljubavnoj čežnji obujmio Geju. Čekajući u zasedi, Kron mu je onim srpom odsekao genitalije i levom rukom ih bacio u more. Iz kapi krvi, koje padoše na majku Zemlju, rodiše se tri Erinije, osvetnice zločina, kao i Melijske nimfe.
[29] Svrgnuvši tom kastracijom svoga oca Urana sa prestola, Kron se oženi svojom sestrom Rejom (Hesiodova *Teogonija,* 453—506, 607—720), te s njom izrodi mnogobrojno potomstvo (Hestiju, Demetru, Heru, Hada, Posejdona i Zevsa). No, misleći na Gejino proročanstvo da će ga jedan od njegovi sinova zbaciti s prestola, Kron je proždirao sopstvenu decu. Jedino najmlađi sin Zevs, kojeg je majka Reja zajedno sa Gejom uspela da sakrije u pećini planine Dikte na Kritu i nije doživeo sudbinu ostale svoje braće i sestara. Kron je umesto novorođenog Zevsa progutao kamen, koji mu je Reja podmetnula. Kasnije, kad je Zevs odrastao krijući se od očevog gneva, nastupio je trenutak osvete. Reja je nagovorila Krona da povrati kamen koji ga je tištao, a izbacivanjem kamena iz svoje utrobe, Kron je povratio i svu progutanu decu. Potom je Zevs sa svojom braćom ustao protiv oca, te oslobodio storuka čudovišta Kota, Brijareja i Gija, koje je Kron bio okovao i bacio u ponor Zemlje. Tako je počeo rat bogova oko prevlasti. Na jednoj strani bili su Kron i Titani, na drugoj Kronov sin Zevs i oslobođeni storuku džinovi. Rat bogova trajao je deset godina s promenljivom srećom, da bi na kraju pobeda pripala Zevsu, kojem su njegova braća i storuki džinovi svesrdno pomagali, i čiji su se gromovi i munje pokazali kao nadmoćno oružje. Kron je svrgnut s prestola bogova, a njegovi pomoćnici Titani bačeni u Tartar i stavljeni pod stalni nadzor storukih. Jedino je Atlant bio osuđen da od tada zanavek drži nebo na svojim plećima.

[30] Borba Giganata (gigantomachia), borba Titana sa storucima i Kiklopima. V. beleške 28, 29.
[31] Platon ovde verovatno misli na predanje koje prenosi Pindar: Hefest, kojeg i Homer naziva Zevsovim i Herinim sinom, hteo je sprečiti Heru u njenoj nameri da učini zlo Heraklu pa je oko njenog prestola iskovao nevidljivu mrežu i tako je vezao.
[32] U *Ilijadi* (586 i dalje), Hefest, obraćajući se majci Heri kaže:

„Strpi se, majko moja, i ako te boli, preboli,
očima dragu tebe da ne vidim jednom bijenu,
ne bih ti mog'o pomoći, mada bi žao mi bilo;
jer je veoma mučno protivit' se olimpiskom Divu.
On me je nekad, kad htedoh da odbranim tebe,
za nogu dohvatio i bacio s nebeskog praga.
Ceo sam padao dan; a kad se već smirilo sunce,
Padoh na Lemno, a malo još duše bese u meni.
Onda me otud gde padoh odnesoše Sinćani ljudi."

(Citirano prema prevodu Miloša N. Đurića).

[33] Borba bogova, koji su se umešali u trojanski rat, opisana ie u *Ilijadi,* (XX, 1—74 i dalje; XXI, 385—513).
[34] Ovde sam grčku reč *teologija* (theologia) preveo izrazom „govor o bogovima".
[35] *Ilijada,* XXIV, 527 i dalje. Prema prevodu Miloša N. Đurića.
[36] Platon se ovde poziva na neku nama nepoznatu poemu.

[37] Homer, *Ilijada,* IV, 1—104, govori o pristrasnosti bogova u odnosu prema Trojancima ili Ahejcima, o tome kako Zevs šalje Atenu da se umeša u borbe, i o tome kako Atena naređuje trojanskom junaku Pandaru da odapne strelu na Menelaja.

[38] Verovatno aluzija na svađu Here, Atene i Afrodite oko zlatne jabuke, koju je Erida (Eris) — boginja razdora, borbe i svađe — bacila na venčanju Peleja i Tetide. Mit kaže da je na toj jabuci bilo napisano da je namenjena „najlepšoj" i da je Zevs uputio Heru, Afroditu i Atenu na planinu Idu u Maloj Aziji, gde je boravio izgubljeni Prijamov sin Pariš (ili Aleksandar), koji je spor presudio u korist Afrodite. Za uzvrat, Afrodita je udesila da se lepa Jelena, žena kralja Menelaja, u njega zaljubi, pobegne s njim i tim činom dadne neposredni povod za početak trojanskog rata. Hera i Atena su zbog Parisove presude omrzle Ilij (Troju) i trojanskog kralja Prijama, Parisovog oca *(Ilijada,* XXIV, 25—30). Zevs i Temida su, prema legendi, izmirili zavađene boginje, ali zbog nečega nisu ništa učinili da spreče trojanski rat. Svađa boginja i Parisova presuda opisani su u izgubljenom epu *Kipria,* a navodi ih sholijast uz Homerovu *Ilijadu* I, 5.

[39] Fragment iz izgubljene Eshilove tragedije. Verovatno je da je taj fragment (160) bio sastavni deo tragedije *Nioba.*

[40] Homer, *Odiseja,* XVII, 485 i dalje. Prevod M. N. Đurić.

[41] Aluzija na Menelajeve doživljaje na ostrvu Faru o kojima peva *Odiseja* (IV, 332—569). „Nevarljivi pomorski starac, besmrtnik, Protej, Egipćanin, kome je svaka dubina poznata morska" preobražava se *(ibid.* 456—^58) u lava, potom u zmaja i vepra, pa u tekuću vodu, i najzad u lisnato drvo.

[42] U *Ilijadi,* (XVIII, 429 i dalje), morsko božanstvo Tetida žali se Hefestu na Zevsa, koji je naredio da se ona, Nereida Tetida, preobrazi u običnu ženu, da se u tom obličju uda za smrtnog čoveka Peleja i s njim izrodi trojanskog junaka Ahileja.

[43] Fragment iz nama poznate Eshilove tragedije.

[44] Ukazivanje na povezanost vrline i znanja. Upor. tekst *Države* na str. 413a passim, kao i dijalog *Protagora* 358c passim.

[45] Platon pretpostavlja da istini uvek odgovara nešto i da je *ništa* ono što odgovara laži. Stoga, ako istini odgovara *znanje,* negacija znanja (neznanje) odgovara laži. Laž u recima je neka vrsta mešavine, te joj kao takvoj ne odgovara čisto nebiće (ništa), a još manje joj odgovara nešto stvarno. Prema tome, ona je samo imitacija, nestvarna slika onoga što je u duši stvarno, a istina i um su ono što je u duši stvarno. Upor. takođe dijalog *Hipija Manji.*

[46] „Laž u recima", ili verbalna laž, iako nema pokriće u onome što stvarno jeste, mora biti *potrebna* u ljudskom životu, koji je nesavršen i kao takav je samo imitacija božanskog, večnog, savršenog i stvarnog života. Budući da ljudski um ne postoji u ovozemaljskom životu kao čisti um, nego kao um pomešan sa afektima i požudama čiji je izvor u telesnosti, verbalna laž dobija u takvoj njegovoj egzistenciji izvesno opravdanje. Osim toga, verbalna laž se pokazuje potrebnom i u odnosima jednih duša prema drugima, onih koje, znaju prema onima koje ne znaju, prosvetljenih prema neprosvetljenima, ali samo pod uslovom da služi etičkoj svrsi.

[47] Demonska priroda (to daimonion) je, prema Platonu (v. dijalog *Gozba),* ono što posreduje između bogova i ljudi. Istovremeno, to je i onaj božanski glas o kojem je Sokrat govorio da ga ponekad, kao savetodavni glas, čuje u sebi. Na kraju desete knjige *Države^* govori se o narodnom verovanju, prema kojem je svakoj ljudskoj duši, pri njenom ponovnom rađanju i dolasku na ovaj svet, dodeljen po jedan demon kao njen čuvar i kao garant da će sudbina, koju je duša sama odabrala, biti izvršena.

[48] To se delom odnosi na opšte rasprostranjeno verovanje da bogovi šalju ljudima naročite znake, a delom i na ono što je sam Sokrat o tome govorio (upor. *Kriton* 44a i dalje; *Fedon* 60e i dalje) V. i prethodnu belešku (47).

• [49]-[U] *U}i[ad]i>* (U, 1 i dalje) peva se o Zevsovoj nameri da obmane Ahejce i o izvršenju te namere pomoću personifikovanog božanstva koje je sin Noći i brat Smrti, a ime mu je San (Hypnos). Hipnos se preobražava u mudrog starog Nestora i u tom obličju se pojavljuje u snu ahejskog zapovednika Agamemnona, prenoseći ovom Zevsovu poruku. A poruka je bila da je sada trenutak da se trojanski grad osvoji, jer su bogovi prihvatili Herine molbe, a Trojanci će zapasti u „tvrde muke".

[50] Fragment izgubljene Eshilove tragedije, u kojem Tetida — morska boginja, supruga smrtnog čoveka Peleja i mati Ahilejeva — prikazuje Apolona (Feba) kao velikog licemera. Prema *Ilijadi,* (XXIV 1—21), Apolon je bio naklonjen trojanskom junaku Hektoru, čije je mrtvo telo Ahilej, u žalosti za poginulim drugom Patroklom, vezao za borbena kola i tako vukao oko Patroklovog groba. Na istom mestu *Ilijade*: (stihovi 30—54), Apolon pred bogovima napada Ahilejevu svirepost.^ U gore citiranom fragmentu iz Eshilove tragedije, Apolon se označava kao ubica Ahileja. Saglasno tome govori *Ilijada* (XXI, 278) gde Ahilej ne veruje u materino proročanstvo da će poginuti od Apolonove ruke; kao i XXII pevanje, stih 359. i dalje, gde smrtno ranjeni Hektor proriče Ahileju da će ga Apolon u liku Parisa pogubiti.

Postojao je običaj da *arhont eponim* (vrhovni službenik države; onaj po čijem je imenu označavana godina) daje svoju saglasnost autoru tragedije da može radi prikazivanja svoje tvorevine u teatru o trosku nekog bogatog građanina — mecene — izabrati ljude za hor!

KNJIGA TREĆA (Γ)

[1] *Odiseja* (XI, 489 i dalje). Ahilejeve reći upućene Odiseju kao odgovor na Odiscjevo oplakivanje sopstvene sudbine, koja mu sprečava povratak u rodnu Itaku. Te reci govori Ahilejeva duša, koja je u Hadovom carstvu samo senka nekadašnjeg živog Ahileja.

Ovaj kao i svi drugi navodi iz Homera, osim malog broja izuzetaka zbog nepoklapanja smisla Platonovog teksta prevoda, dati su prema Đurićevom prevodu *Ilijade* i *Odiseje.*

[2] *Ilijada* (XX, 64). Bogovi silaze s Olimpa na trojansko bojište, a u čast tog silaska gromovi grme na nebu i zemlja se trese. Od toga se uplašio i sam Had, gospodar podzemnog carstva mrtvih, jer mu se ukazala opasnost da Posejdon zemljotresom raskoli zemlju i time pokaže stan, koji u očima i smrtnog i besmrtnog roda izgleda strašan.

[3] *Ilijada* (XXIII, 103). Patroklova duša, u svemu slična živom Patroklu, javlja se u Ahilejevom snu, pa kad ovaj hoće da zagrli starog druga, duša iščezne pod zemlju kao da je nije ni bilo. Ahilej na to izgovara gore citirane reci.

[4] *Odiseja* (X, 495). Kirka savetuje Odiseju da ode u Had i da tamo za svoje nevolje potraži savet od vrača Tebanca Tiresije, čijoj je duši užasna Persefona jedino ostavila mudrost i netaknut um, tako da jedino on ima svest i razum.

[5] *Ilijada* (XVI, 856). Scena u kojoj trojanski junak Hektor smrtno ranjava Ahilejevog druga Patrokla. Citirani stih opisuje Hektorov samrtni ropac.

[6] *Ilijada* (XXIII, 100). Scena bekstva Patroklove duše u trenutku kada je Ahilej, u svom snu, pojurio Patroklu u zagrljaj. V. belešku 3.

[7] *Odiseja* (XXIV, 6—9). Fragment scene u kojoj Hermija, kilenski bog, svojom palicom naređuje dušama pobijenih Penelopinih prosaca da za njim pođu u carstvo mrtvih. Duše polete crvčeći kao slepi miševi.

[8] Kokit *(Kdkytos)* i Stiga *(Styx, Stygos)* su, prema verovanjima koja su podržavali pesnici, dve reke u podzemnom Hadovom carstvu. Stiga, ili Stiks, je još i takva reka, ili jezero, nad čijom vodom se bogovi zaklinju da neće prekršiti zadatu reč. Upor. sliku carstva mrtvih koju Platon daje u desetoj knjizi *Države* (614c i dalje do kraja), kao i onu koja je data u dijalogu *Fedon* (111c—114c).

[9] *Ilijada* (XXIV, 10—13). Scena u kojoj se prikazuje kako Ahilej žali za poginulim drugom Patroklom.

[10] *Ilijada* (XVIII, 23—24). Ahilejevo posipanje i mazanje lica pepelom u znak žalosti za Patroklom.

[11] Prema genealogiji, koju u boju s Ahilejem izlaže trojanski junak Eneja, Prijamova kraljevska loza vodi preko Laomedonta, Troja i Erihtonija do Dardana, koji je bio Zevsov sin, i koii je udario temelje Dardaniji, pre no što je Ilij (Troja) bila sagrađena" (upor. *Ilijada,* XX, 215 i dalje).

[12] *Ilijada* (XXII, 414). Saznavši za pogibiju sina mu Hektora, trojanski kralj Prijam je, izbezumljen od žalosti, hteo izići iz tvrđave i uputiti se ahejskom logoru. Trojanci mu to nisu dopustili, a on ih je sve redom i poimence molio da ga puste.

[13] To je odlomak naricanja morskog božanstva Nereide Tetide Ahilejeve majke, koja je u morskim dubinama čula kako Ahilej jadikuje za poginulim drugom Patroklom.

[14] Zevsove reci, prema tekstu *Ilijade* (XXII, 168). Zevs žali za Hektorom koga Ahilej progoni oko grada Troje. Hektor je u smrtnoj opasnosti, a Zevs se priseća bogatih žrtava koje su mu Trojanci vazda prinosili. No ostali bogovi, pre svega Atena, nisu naklonjeni Zevsovoj nameri da promeni odluku sudbine i da Hektoru poštedi život.

[15] Prema *Ilijadi* (VI, 196 i dalje), Belerofont — Sizifov unuk koji se proslavio u Likiji ubivši čudovište Himeru — imao je kćer Laodameju, koju je Zevs obležao, te se tako rodio Zevsov sin Sarpedon. Gore citirani stihovi su Zevsove reći upućene Heri *(Ilijada,* XVI, 433).

[16] *Ilijada* (I, 599 i dalje). Posle Herine prepirke sa Zevsom, Hefest savetuje majku Heru da više ugađa ocu Zevsu, jer je on ne srne braniti ako je strašni otac Zevs htedne opet istući. Hera posluša savet, a Hefest šepajući, jer je bio hrom, poče točiti nektar i prinositi pehare bogovima. Otpoče bogovska gozba, a bogove, zbog srećno završene prepirke Zevsa i Here, kao i zbog nespretnog izgleda Hefestovog, obuze grohotan smeh. V. takođe belešku 11/32.

[17] Upor. tekst na str. 382c.

[18] Fragment iz *Odiseje* (XVII, 383).

[19] Diomed, jedan od osvajača Tebe, tim recima smiruje Stenela koji je vrhovnom zapovedniku ahejske vojske, Agamemnonu, rekao da laže kad umanjuje Diomedovo junaštvo, i kad govori o tome da je Diomedov otac Tidej bio junak veći od sina mu. V. *Ilijada* (IV, 412 i passim).

[20] Platonova kombinacija dva Homerova stiha iz *Ilijade:* prvi je uzet iz trećeg pevanja (8), a drugi iz četvrtog (431).

[21] To su reci koje Ahilej u svađi upućuje vrhovnom zapovedniku i kralju Agamemnonu *(Ilijada,* I, 225).

[22] Fragment Odisejeve zdravice upućene Alkinoju, kralju Feaka, stanovnika ostrva Krfa. Upor. *Odiseja* (IX, 8—10 passim).

[23] U *Odiseji* (XII, 342), lakoumni pripadnik Odisejeve družine, Euriloh, tim i drugim recima nagovara družinu — dok Odisej spava dubokim snom — da pokolju Helij evo (Sunčevo) stado i da se tako snabdeju hranom.

[24] Fragment opširno datog opisa Zevsove ljubavne žudnje za Herom *(Ilijada,* XIV, 292—353) i njihovog ljubavnog čina, na vrhu planine Ide, zaklonjenog zlatastim oblakom od oštrog pogleda Helijevog i drugih bogova, koji odozgo vide vrh Ide.

[25] Aluzija na pesmu pevanu na Alkinojevom dvoru *(Odiseja,* VIII, 266 i dalje) o tome kako je bog rata Arej obljubio Hefestovu suprugu lepu Afroditu, kako je Helij to video i javio Hefestu, i kako je ovaj odmah iskovao nevidljivu mrežu kojom je ljubavnike uhvatio *in flagranti* i pokazao ostalim bogovima.

[26] Tim recima Odisej smiruje svoje srce, koje je „zalajalo kao kučka", tražeći od njegovog vlasnika da pomori Penelopine prosce, koji su provodili noći u krevetu s Penelopinim dvorkinjama. *Odiseja* (XX, 17, passim).

[27] Poslovični stih pripisan Hesiodu.

[28] Sažeto prepričan motiv iz *Ilijade* (IX, 513—527).

[29] Misli se na nekoliko mesta u *Ilijadi* (IX, 112 i dalje; XIX, 140 i dalje, 278 i dalje).

[30] Ovde Platonova interpretacija ne odgovara onom što stoji u *Ilijadi* (XXII, 337—354; XXIV, 117—119, 175 i dalje). Uopšte označeno mesto u dvadeset drugom pevanju, kao i veliki delovi dvadeset četvrtog pevanja pokazuju da su se čak i bogovi morali umešati kako bi ubedili Ahileja da pristane na otkup mrtvog Hektorovog tela. Ahilej ovako govori umirućem Hektoru:

„Kad bi me nekako srce i srdžba mogli navesti
presno ti meso da režem i jedem — što učini meni!
Stoga nikoga nema od glave da pse ti odagna
ni da mi deset puta il' dvadeset još da mi puta
veće odmere otkup, i drugo da obreknu jošte,
ni da celoga tebe potegnuti naredi zlatom
Prijam, Dardanov sin, — ni tako te dostojna mati
koja te rodi, neće na odar metnut' ni ridat'
za tobom, nego će psine i ptice celog te trgat'."

(*Ilijada* (XXII, 346—354).

[31] *Ilijada* (XXII, 15, 20). Prema onom što prethodi tim Ahilejevim recima (v. *Ilijada,* XXI, 599 i dalje), Apolon je prevario Ahileja time što je na sebe uzeo lik trojanskog junaka Agenora, pa bežao ispred brzonogog Ahileja, odvodeći ga od gradskih zidina, da bi mu se na kraju otkrio kao Apolon i ukorio ga zbog toga što on (Ahilej), smrtni čovek, progoni boga. Atribut „riajzloćudniji", ili „najpokvareniji" (olootatos), upućen Apolonu, verovatno potiče iz legende, prema kojoj je Apolon odrao živog satira Marsiju, kada se ovaj usudio da se s njim takmiči u sviranju na fruli.

[32] To je reka Skamandar ili Ksant (danas Mendere-Su) u neposrednoj blizini Troje. U toj reci je boravilo istoimeno rečno božanstvo, koje prema *Ilijadi* (XXI, 211 i dalje), ljutito opominje Ahileja da prestane u njoj ubijati Peonce, jer su joj „valovi ljupki ubijenih boraca puni", te ne može više da se uliva u more. Ahilej ne haje mnogo za tu opomenu, pa Skamandar odlučuje da ga svojim naglo nadošlim vodama utopi. Ahilej jedva uspeva da se bežanjem spase od nabujale reke, čija ga bujica progoni poljem.

[33] Sperhej, reka u Tesaliji, kojoj je Ahilejev otac Pelej bio obećao žrtvu sinovljeve kose. Ali, pri spaljivanju mrtvog Patroklovog tela, svi njegovi ratni drugovi su odrezali svoju kosu i bacili je na lomaču, pa je isto učinio i Ahilej, koji je tada već bio uveren da se više nikada neće vratiti u otadžbinu. V. *Ilijada* (XXIII, 128—153).

[34] *Ilijada* (XXIV, 14—16, 50—52; XXIII, 175).

[35] Prema legendi, Ahilejeva mati je Tetida Nereida — morska boginja; otac Pelej potiče od Eaka, Zevsovog sina, jednog od sudija u podzemnom carstvu mrtvih. Hiron je legendarni kentaur, čije je boravište bilo na planini Pelionu, koja sa istočne strane odvaja Tesaliju od Egejskog mora. Hiron je poznavao veštinu lečenja travama, odlikovao se osobitom mudrošću, pa je takvom junaku kakav je postao Ahilej najbolje odgovarao kao glavni vaspitač, pored Fenika, koji već kao starac ide sa Ahilejem u trojanski rat.

[36] V. 378b, 379c, 380c, 391ab.

[37] Fragment iz Eshilove tragedije *Nioba.* Nioba tu govori o svom ocu Tantalu, Zevsovom sinu.

[38] *Ilijada* (I, 15 i dalje). Dva Atrida su braća: Agamemnon i Menelaj, Atrejevi sinovi.

[39] Upor. dijalog *Fedon* (60d i dalje).

[40] Hris je, naime, bio Apolonov sveštenik.

[41] Ditiramb je u prvobitnim oblicima ispunjen mitovima o Dionisu (Bahu).

[42] V. 370a-c.

[43] Kao Sofokle u *Ajantu* i Euripid u *Heraklu.*

[44] Tri vrste ritmova odgovaraju trima vrstama brojnih odnosa: (I) odnos jednakosti (2 : 2); (II) odnos celog i jedne polovine prema čelom (1 + 1/2:1 = 3 / 2 : 1 = 3 : 2); (III) odnos dvostrukog (2 : 1). Obeležavajući odnose među tonovima, Grci su intervale delili na konsonantne i disonantne. Među konsonantne spadale su kvarta, kvinta i oktava. Sve ostale su smatrali disonantima. Niz od četiri tona, o kojem se u gornjem Platonovom tekstu govori, naziva se tetrakord. Prvi i poslednji ton toga niza stoje u intervalu kvarte. Tetrakord je osnov iz kojeg su razvijene sve druge grčke tonske lestvice. Dva spoljašnja tona tetrakorda su nepromenljivi, a dva unutrašnja su promenljivi.

[45] Enoplij (enoplion) je ratnički ritam, nešto kao marš. Daktil (daktvlon) i heroj (heroon) su nazivi za svečani, odnosno borbeni ritam. U epskom pesništvu. naročito onom Homerovom, heksametar je dobijao atribut „daktilski" (svečani), a govorilo se u tom okviru i o „herojskim stihovima". U Grčkoj, epske pesme su pevane, a ne samo recitovane, kao što su i pojedini delovi tragičke poezije pevani, slično modernoj operi.

[46] Upor. dijalog *Gozba* (209b, 210bc).

[47] Upor. *Fedar* (249a) i *Gozba* (211b).

[48] Upor. *Gozba* (219cd).

[49] Upor. *Država* (411e), *Fedon* (61a).

[50] Upor. dijalog *Harmid* (156e i dalje).

[51] Upor. u dijalogu *Gozba* (219e—220d) opis Sokratovog vojničkog držanja.

[52] Platon je o tome imao i lično iskustvo kada je prvi put (oko 387. g. pre n. e.) boravio na Siciliji i u Sirakuzi, na dvoru Dionisija Starijeg.

[53] Pripadnici lekarskog klana, nazvani tako prema njihovom praroditelju Asklepiju (Eskulapu), osnivaču grčke lekarske veštine, koji je. prema legendi, bio Apolonov sin. Ovaj klan je imao svoja učilišta i lečilišta u Epidara, Kireni, na Kosu, Knidu i Rodosu.

[54] Gornji tekst ne odgovara onome što stoji u jedanaestom pevanju *Ilijade.* Jedino odgovara to da je Euripil, Euemonov sin, iz Tesalije, bio ranjen i da ga je Patrokle, iako nije lekar, izlečio (804—848). Napitak od pramnejskog vina se doista služi, ali ne kao lek i ne uzima ga ranjeni Euripil, nego taj napitak piju: kralj Pila, mudri Nestor, i njegov saborac Eurimedont, i to da bi žeđ ugasili (618—641). Zabuna je možda nastala zbog toga što je Platon mislio na neku drugu verziju *Ilijade,* jer se i malo dalje u tekstu *Države* (408a) kaže da su Asklepijevi sinovi (Mahaon i Podalirij) lečili Euripila (prema našem tekstu *Ilijade,* rane mu je izviđao Patroklo). U dijalogu *Ijon* (538bc) pokazuje se slično

neslaganje. Tamo se, naime, kaže da je Hekameda (Nestorova lepa robinja) dala ranjenom Asklepijevom sinu Mahaonu napitak od pramnejskog vina. U našem tekstu *Ilijade* (596—617, XI) doista se govori o tome da je Mahaon bio ranjen, da ga je Nestor izneo sa bojnog polja, ali se ništa ne kaže o tome da je on kao lek uzimao onaj Hekamedin napitak.

[55] U dijalogu *Protagora* (316de), Protagora kaže da je sofistika stara veština i među čuvene stare sofiste ubraja i Herodika, učitelja gimnastike. U prologu *Fedra* (227d) pominje se Herodik kao neobičan čovek, koji preduzima duga i zamorna pešačenja. Ovde, u *Državi,* Herodik se prikazuje kao lekar koji misli da se bolesti najbolje sprečavaju i lece gimnastikom, tj. veštinom koja telo snaži i čini ga otpornim.

[56] Fokilid je svoje moralne savete izlagao u stihovima. Stih na koji se Platon poziva glasi, u proznom prevodu ovako: „Gledaj da sebi obezbediš život, vrlinu pak tek onda kad je život obezbeđen".

[57] Misli se na operaciju koju je nad ranjenim Menelajem izvršio ahejski vojni lekar Mahaon, koji je, prema Homeru, lekarsku veštinu naučio od oca mu Asklepija, a ovaj od kentaura Hirona *(Ilijada,* IV, 213 i dalje).

[58] Napitak od pramnejskog vina, pomešan s brašnom i istruganim sirom, o kojem se govori napred (405e).

[59] Pindar u *Trećoj pitijskoj* (54 i dalje); Eshil u *Agamemnonu* (1022 i dalje); Euripid na početku *Atkeste.*

[60] Prvi deo gornjeg stava zalaže se za neposredno iskustvo u sticanju lekarske veštine, za ono što se danas naziva lekarskom praksom. Tvrdnja da budući lekari treba da propate sve bolesti i da ne budu potpuno zdravog tela verovatno se zasniva na zapažanju da u mnogim preležanim bolestima telo stiče imunitet i teško može oboleti od tih istih bolesti. Ako bi telo lekara bilo potpuno zdravo, on ne bi mogao da neguje bolesnike bez opasnosti od infekcije, koja bi u takvim slučajevima mogla biti smrtonosna po lekara. Najzad, takav zahtev mogao bi značiti i to da budući lekar treba na sopstvenom telu da upozna što veći broj bolesti, kako bi na taj način mogao ponajbolje da ovlada svojom veštinom i da ponajbolje razume prirode bolesti svojih budućih pacijenata. Poslednja tvrdnja „telo se ne brine za telo" sugeriše ideju da bolesti, u krajnjoj liniji, proishode iz toga što duša ne obavlja svoju upravljačku funkciju nad telom onako kako treba, pa se telo, prepušteno samo sebi, kvari, postaje loše, ili ne dostiže ono stanje koje bi pod odgovarajućom brigom duše moglo postići. Na kraju pasusa je Platonova teza o potpunom zdravlju duše budućih lekara. Ova teza ima dvostruko značenje: (I) odnosi se na ničim neokrnjeno mentalno zdravlje lekara i, (II) na potpuno moralno zdravlje, pri čemu se i jedno i drugo uzima kao imperativ lckarskog poziva.

[61] Zahtev suprotan onome za lekarski poziv, jer bi u protivnom izašlo da su bivši kriminalci najbolje sudije. Očigledno je da Platon vcruje da je moralna i mentalna iskvarenost i poremećenost duše mnogo opasnija bolest od bilo kakve bolesti tela, kao što, analogno tome, misli da je iskvarenost upravljačkog sloja mnogo opasnija po državu od iskvarenosti onih kojima se upravlja.

[62] Čuvari moraju istovremeno biti i žestoki (hrabri) i blagi (plemeniti). Prva priroda ima svoje poreklo u „srčanosti", tj. u voljnim funkcijama duše. Druga je pak poreklom iz umnih funkcija duše. Drugim recima, Platon zahteva da čuvari države sjedinjuju u svome ponašanju strasnu i umnu prirodu.

[63] Aluzija na Menelajevu, ne odveć veliku, hrabrost u situaciji borbenog suočavanja sa trojanskim junakom Hektorom oko mrtvog Patroklovog tela. Bilo je potrebno da mu boginja Atena ulije hrabrost i snagu, koje ovaj inače nije imao. Upor. *Ilijada* (XVII, 543—596).

[64] „Neprijatelj logosa" je izraz koji, u nedostatku boljeg, pokriva reč *misologos,* misolog, onaj ko mrzi logos i kojem nasuprot stoji *philo-logos* (filolog, ljubitelj logosa) i *philo-sophos* (filozof). V. belešku 33/IX.

[65] Ovde završeno razmatranje nastavlja se u šestoj knjizi, počev od str. 502e pa nadalje.

[66] V. napred, strane 382cd i 389b.

[67] Pod „feničanskom laži" Platon verovatno aludira na mitove o Feničaninu Kadmu, sinu Agenerovom i bratu Europinom. Ta „feničanska laž" kaže da je Kadmo, u traganju za svojom nestalom sestrom Europom, koju je Zevs ugrabio i obljubio, preko Rodosa i Tere najzad dospeo u kontinentalnu Grčku. Delfijsko proročište mu je savetovalo da ne traga dalje za sestrom Europom, nego da pođe za kravom i osnuje grad tamo gde krava bude pala od umora. Kadmo je postupio tako, i tamo gde je krava, koju je terao, pala od umora, osnovao je grad Tebu. Želeći da uginulu kravu prinese na žrtvu bogovima, Kadmo je sa svojom družinom krenuo natrag u Delfe da bi sa Kastalskog svetog izvora uzeo žrtvenu vodu. Taj izvor je, međutim, čuvao nekakav zmaj, koji je poubijao većinu Kadmovih ljudi, da bi ga Kadmo najzad usmrtio i posejao zmajeve zube u zemlju. No čim je to učinio, iskočiše iz bačenog zmajevog semena naoružani ljudi, koji se počeše međusobno svađati i ubijati, tako da ih je na kraju ostalo samo pet. Sa ovom petoricom i preostalim svojim Feničanima, Kadmo je otpočeo život u novoosnovanoj gradskoj državi Tebi.

[68] Poređenie različitih ljudskih priroda sa različitim, tada poznatim, metalima prvi je uveo Hesiod *(Dela i dani,* 109—201). Platonu je to dobro poznato, što se vidi iz direktnog upućivanja na Hesioda u osmoj knjizi *Države* (546e).

[69] Platon misli na mogućnost da često ponavljana laž, iz generacije u generaciju, konačno postaje ono u šta ljudi počinju da veruju kao da je istinito.

[70] Sisitije *(syssitia),* zajednički obedi na jednom, za te svrhe, određenom mestu. To je običaj dorskog porekla, posebno negovan u spartanskoj državi. Kasnije, i druge helenske države upražnjavale su taj običaj prilikom religioznih svečanosti.

[71] Slične zabrane postojale su u spartanskoj državi za Spartiate.

KNJIGA ČETVRTA (Δ)

[1] Upor. tekst na str. 369b i dalje.

[2] *Neurorraphoi* = oni koji šiju i krpe koncima, izraz verovatno imenuje više zanata: obućare, sarače, krojače.

[3] Izraz *phylakes* = čuvari, upotrebljava se najpre u drugoj knjizi *Države* (374e) u značenju imena za pripadnike jednog posebnog zanimanja. Filakes su tu: ratnici, vojnici, ljudi čiji je zanat i posao da ratuju i čuvaju državu, da stražare na njenim granicama i, uopšte, da se obučavaju i osposobljavaju kao profesionalni vojnici. Kasnije, u narednim knjigama *Države,* kao i ovde (421a), Platon proširuje značenje toga izraza, te mu *čuvari* označavaju ne samo vojnike nego i sve one pripadnike države čija je posebna dužnost da se staraju o normalnom funkcionisanju i održanju države. Izraz „čuvari" postaje, dakle, oznaka za ceo upravljački sloj, skupni naziv za one koji se bave javnim poslovima. U tom značenju, čuvarski ili upravljački sloj postavlja se naspram sloja onih nad kojima se upravlja. Pripadnici ovog drugog sloja su ljudi koji su dužni da vode samo svoju ličnu brigu, samo svoje (privatne) poslove. Pripadnici onog prvog sloja su, međutim, dužni da se staraju o poslovima ćele zajednice, dakle o javnim poslovima. Prema tome, Platonovi „čuvari države i zakona" nisu samo profesionalni vojnici nego i političari, kao što ovi poslednji nisu samo profesionalni političari nego i ratnici.

[4] Reč *demiourgos* (demiurg) ovde označava čoveka koji se uopšte bavi nekim poslom: profesionalac, stručnjak u svom domenu. Naša reč „zanatlija", prema tome, ne pokriva sasvim to značenje. Platon očigledno tvrdi da su i „čuvari" zanatlije, tj. stručnjaci u domenu svojih poslova i dužnosti, kao što su to i sve „ostale zanatlije" u delokrugu svojih poslova. V. prethodnu belešku (3).

[5] Misli se na loše obavljene poslove zbog nedostatka alata i drugih materijalnih sredstava (v. 421e), ali i na težnju za brzim i lakim bogaćenjem.

[6] Dobro uvežbani ratnik nije ugojen nego mišićav, pa se, nasuprot svojim gojaznim protivnicima, može uspešno boriti na suncu i zapari. Atletska takmičenja u Olimpiji, Delfima i Nemeji održavana su u sred leta, pri najvećim vrućinama. Jedino su na Istmu ta takmičenja održavana u proleće.

[7] Nejasna aluzija na dečju igru, čija su pravila bila dobro poznata učesnicima u dijalogu. Ta je igra bila nalik na šah. Svaki je igrač imao svoju „državu", odnosno svoj logor, a igra se verovatno sastojala u tome da se ugrozi i osvoji „država" drugog igrača, ili da se zarobi što više protivničkih „piona".

[8] To je Platonova generalizacija one spoljnopolitičke prakse koja je već postojala među grčkim državicama, samo produbljena i preobražena, shodno uviđanju procesa socijalno-ekonomskog raslojavanja u državama i podeli na međusobno sukobljene grupacije, slojeve ili klase. Interesantno je da Platon u planiranju spoljne politike svoje države ne uzima u obzir nikakve moralne imperative, nego spoljnu politiku zasniva na načelu da cilj opravdava sredstva. A cilj je da se sopstvena država očuva podsticanjem razdora u onim državama koje su joj potencijalni neprijatelji.

[9] Smisao Adeimantove primedbe nije sasvim jasan. Verovatno je reč o tome da se tako nešto samo po sebi razume i da zbog toga nije potrebno tome dati karakter naredbe. Ili se možda misli da se za takve slučajeve, kao i za one koje Sokrat neposredno posle toga pominje, naredbe znalaca nisu mnogo efikasne, budući da bivaju poništene dejstvom mnogo jačih strasti.

[10] Na strani 415bc.

[11] Upor. strane 370b i dalje, 374a-d, 394e i dalje, 395bc.

[12] Upor. stranu 462b.

[13] Načelo pitagorejske družbe, koje je, prema ovome što Platon ovde kaže, već postalo poslovično. Ovde se samo nagoveštava predmet o kojem će se ponovo razmatrati u petoj knjizi (457c i dalje).

[14] *Odiseja* (I, 351 i dalje).

[15] Platon pretpostavlja da su načela muzike (u užem smislu reci, kao i u širem u kojem je *muzika* zajedničko ime za sve oblike duhovnog ispoljavanja) neodvojivo povezana sa nepisanim i pisanim zakonima ponašanja individua i zajednica. Doista, u starim oblicima društvenog života, rituali i muzika igrali su daleko veću i neposredniju ulogu u ispoljavanju zajedništva nego što je to slučaj u modernim društvima. Stoga Platon, zajedno sa učiteljem muzike Damonom, veruje da se promenom muzičkih načela menjaju i sami temelji na kojima počiva organizovana zajednica (država). V. napred, 398d i dalje.

[16] Da promena muzičkih načela i oblika može imati takve dalekosežne i sveobuhvatne posledice, nama se danas čini sasvim neverovatno. Platon je, međutim, smatrao — shodno onome što je rečeno napred u belešci (15) — da muzika poseduje neku vrstu magijske moći uticaja na ljude i na strukturu njihovih zajednica. Razlog je verovatno taj što su mnogi oblici religioznog života bili povezani s muzikom, a tako isto i najznačajniji egzistencijalni događaji kao što su rađanje, umiranje, rat, sklapanje braka i dr. Osim toga, valja imati u vidu da je pesništvo u životu Helena duboko zadiralo u duhovno formiranje ljudi, da su Homerovi epovi odigrali ključnu ulogu u formiranju panhelenske svesti, i da su svi oblici pesničkog života bili direktno povezani s muzičkim formama. Reč *mousikos* u starogrčkom jeziku označava ono što se odnosi na muziku — *muzički,* ali ujedno i ono što se odnosi na ponašanje i duhovnu formaciju — *uglađen, plemenit, obrazovan.*

[17] Ovo upućivanje na početak nema pokriće u tekstu, nego u onom što je od početka nameravano da se iskaže.

[18] Verovatno upućivanje na navike stalnog davanja i ukidanja pojedinih zakona (425e).

[19] V. napred, 425d.

[20] „Šeći glave hidri" izraz je koji označava uzaludan posao, jer je legendarni Herakle uspevao da jednim potezom mača odseče sedam hidrinih glava — ali uzalud: ove su odmah ponovo izrastale.

[21] U gornjem pasusu Platon razdvaja zakonodavno-pravnu funkciju države, za koju smatra da treba da bude poverena najmudrijima.

odnosno onima koji su u poznavanju ovozemaljske ljudske prirode najdalje odmakli, od religiozne funkcije države koju poverava apolonskom kultu. Te dve funkcije su se, kao što se vidi iz prethodnog i ovog teksta, dosta jasno i u detaljima razlikovale.

[22] Tvrđenje da Apolona priznaju svi ljudi, „počev od naših očeva", za tumača svih stvari — izgleda kao neosnovana generalizacija. Religiozni kultovi u Grčkoj Platonova vremena i ranije, da se i ne govori o ostalim zemljama i narodima, bili su veoma raznoliki, a i sam apolonski kult trpeo je tokom dugog vremena značajne izmene. Tvrdnja da je „Apolon tumač svih stvari" jedino bi se mogla vezati za veliki ugled i uticaj delfijskog proročišta, koje je bilo konsultovano u mnogim značajnim i manje značajnim prilikama, i to u stvarima koje su se odnosile i na javni i privatni život. Prema Herodotovoj *Istoriji,* gotovo sve grčke državice tražile su, u raznovrsnim prilikama i slučajevima, tumačenje od „boga u Delfima", a tako su ponekad postupale i neke varvarske države. Sveti kamen u Delfima — *omfalos* (omphalos) bio je,. prema tadašnjima i ranijim verovanjima, središte ili pupak Zemlje.

[23] V. str. 368bc.

[24] Verovatno se misli na prostu proporciju, ili tzv. pravilo trojno, prema kojem se lako može utvrditi četvrti elemenat proporcije, ako su preostala tri poznata. Prema modernoj notaciji, ako je data proporcija

$$a : b = c : x, \text{ onda je } x = \frac{b.\ c}{a}$$

[25] Platonov termin *euboulia* preveo sam ovde doslovno našim izrazom „dobar savet". To nije najbolje rešenje, ali bolje nisam našao. Prevesti tu reč izrazom „sposobnost upravljanja samim sobom" čini se da nije ništa bolje rešenje. Ta se ista reč pojavljuje u dijalogu *Protagora* (318e) i tamo je prevedena našom rečju „razboritost". Protagora, naime, kaže da je predmet njegove nastave *„razboritost* u domaćim poslovima, kako će se što bolje upravljati svojom kućom, i u državnim poslovima kako će se što bolje raditi i govoriti" (prevod Mirjane Drašković). Ovdc, u *Državi,* kaže se da je „euboulia" znanje (episteme); u *Protagori* se kaže da je *mathema,* što znači „ono što je naučno", „predmet učenja", ali isto tako i „znanje", „nauka". Svakako je teško poučavati nekoga u „razboritosti", ali znanje o upravljanju zajedničkim poslovima, porodičnim i državnim, može se u vidu „dobrih saveta" prenositi drugom. Država je, prema tome, mudra ako ima ljude koji takvim znanjem raspolažu i ako su takvi voljni i sposobni da to znanje u vidu „dobrih saveta" prenose drugima.

[26] **V.** napred, str. **414b.**

[27] Grčka reč, koja se obično prevodi rečju „stalež", je *'ethnos* i označava: etničku grupu, pleme, narod. Prema tome, to nije socijalna klasa u modernom smislu te reci, nego grupacija koja se formira spajanjem određenih naslednih svojstava sa određenom profesionalnom ulogom u državi.

[28] U izvornom tekstu stoji *doχa,* reč koju sam, da bi se izbegle zabune, prevodio našom rečju „mnenje", ali i takvo prevođenje ne pomaže da tekst sam po sebi bude jasan. Platon, naime, misli na skup izvesnih, u ovom slučaju poželjnih uverenja i normi praktičnog života. Mnenja su, kao takva, duboko usađena u duhovnu konstituciju i formaciju ljudi, ona su *pred-rasude,* tj. ono što prethodi svakom suđenju i prosuđivanju vrednosti. Platon misli i na nepoželjna mnenja, predrasude koje štetno deluju u individualnom i političkom životu, pa stoga

dosta često uz onu reč „mnenje" dodaje atribut „ispravno", kada hoće da naglasi da je reč o poželjnim mnenjima.

[29] „Ispravno mnenje", ono što je pravovaljano; poželjna uverenja i skup poželjnih normi delanja i prosuđivanja vrednosti. Otuda izraz „ortodoksno", koji u našem vremenu ima drukčije značenje. Šire razmatranje „ispravnih mnenja" Platon je preduzeo u dijalogu *Menon.* V. takođe prethodnu belešku (28).

[30] Obećanje bez pokrića u nama poznatim Platonovim tekstovima, osim ako se ono odnosi na dvanaestu knjigu dijaloga *Zakoni* i na neka mesta u dijalogu *Državnik.*

[30a] Od četiri tzv. kardinalne vrline, koje se taksativno nabrajaju na strani 427e, prva je mudrost (sophia), druga je hrabrost (andreia), treća je umerenost (sophrosyne), a četvrta pravičnost (dikaiosyne). Za treću vrlinu — sophrosyne — nema u našem jeziku odgovarajuće reci. Od tri reci, koje se obično u prevodima i tekstovima o Platonovoj filozofiji upotrebljavaju: *trezvenost, skromnost, umerenost,* odabrao sam ovu poslednju kao onu koja bi mogla najviše odgovarati izvorniku. Ovo pre svega zato što ta naša reč pokazuje da onaj, ko takvu vrlinu ima, uspeva da u svome delanju i ponašanju postigne meru, da bude u meri, tj. da sledi jedan od osnovnih principa helenske etike i kulture uopšte: princip mere. Miloš Đurić u svojoj *Istoriji helenske etike* upotrebljava reč „trezvenost", a Radmila Šalabalić — u svom prevodu Aristotelove *Nikomahove etike* — pored *izraza, razboritost, vladanje sobom* (1103a), upotrebljava na istom mestu i izraz *umeren* (sophron), a na početku IV knjige i reč *umerenost. Sophrosyne* svakako obuhvata „vladanje sobom", odnosno *samokontrolu,* ali i unutrašnju uređenost (kosmičnost), pa je uz to nalik na simfoniju i harmoniju, tj. na saglasnost i sklad različitih moći i težnji u individualnom životu i u životu državne zajednice (v. dole, 430e).

[31] 430e.

[32] Kao lovci koji tragaju za pravičnošću (v. gore, 432b), Sokrat i Glaukon treba da se pomole ili Apolonu, koji „daleko svoje strele baca", ili boginji lova Artemidi.

[33] Od uviđanja uzroka koji dovode do nastanka države (369be) i od analize i tumačenja Simonidove izreke o pravičnosti u prvoj knjizi (332c).

[33a] V. strane 370b i dalje, 374a-d, 394e i dalje, 395bc, 420d i dalje.

[34] V. dijalog *Harmid* (161b i dalje), gde je reč o umerenosti, ali u značenju u kojem se ovde govori o pravičnosti.

[35] Ovde Platon upotrebljava drugo ime za mudrost, što inače radi i u drugim slučajevima, te se, prema tome, ne drži strogo fiksirane terminologije.

[352] Ovde se „pomoćnicima", kako se čini, stavlja u dužnost ono što je najpre (414b) bilo označeno kao dužnost „čuvara" — naime — vojna i ratna služba. Naziv „čuvari" sada označava užu grupaciju, čiji su članovi neka vrsta državnog uma. No u petoj knjizi (463b) ta razlika se ponovo gubi: pomoćnici su isto što i vladaoci, a Platon ih još naziva i „spasiocima" ili „zaštitnicima", pri čemu ovi ne spašavaju i ne štite neku drugu grupaciju, nego samu državu kao celinu.

[36] Videti str. 504a-e u šestoj knjizi.

[37] To je prva i najstarija formulacija principa kontradikcije koju Aristotel kasnije gotovo doslovno ponavlja.

[38] Upor. *Gozba* (200c-e).

[39] To je *odnos* po kvalitetu.

[40] Žeđ je, na primer, nešto jedinačno što se kao takvo odnosi prema gladi koja je takođe sama po sebi nešto jedinačno, tj. određeno u jednom jedinstvenom egzemplaru.

[41] Upor. dijalog *Fedon* (102cd).

[42] Znanje se ne identifikuje sa svojim predmetom, osim ako je taj predmet samo znanje. Ili, drugim recima, znanje koje se odnosi na *nešto drugo* što nije znanje — relativno je; a znanje u kojem nema tog odnošenja prema drugosti — apsolutno je. Stoga se *apsolut,* kako ga Aristotel shodno tome određuje, imenuje kao *noesis noeseos* = znanje znanja, misao koja sebe misli, svest svesti.

[43] Treća formulacija principa protivrečnosti po smislu identična sa prvom na str. 436b i drugom na str. 437a.

[44] Platon misli na jednostavnu sliku zatezanja luka, pri čemu jedna ruka gura luk napred, a druga privlači uže nazad.

[45] Jedna je razumska, a druga nagonska. Pitanje je: da li duša poseduje i neku treću moć?

[46] Ta treća moć je ovde samo nagoveštena pitanjem i za nju u našem jeziku ne postoji odgovarajuća reč. Platonov termin *thymos* preveden je ovde rečju „volja", ali to ne odgovara u potpunosti. Jer *thymos* je jedna moć duše za koju je Platon mislio da joj je središte u srcu, kao što je mozak uzimao za središte razumskih i umskih funkcija, a stomak i genitalije za središte nagona i požuda. *Thymos* je u gornjem Platonovom tekstu neposredno vezan za glagol *thymoo, thymoomai* = razljutiti se, rasrditi se, zapasti u gnev, ili, ražestiti se u plemenitom smislu. *Thymos* je istovremeno htenje i volja, moć odlučivanja, manifestacija životne snage i, uopšte, strasne sklonosti. Stoga Platon tu reč upotrebljava kao sinonim za *thymoeides.* V. napred, str. 375ab, 410d, 411bc.

[47] Ni Glaukon nije načisto s tim da bi *thymos* trebalo da bude neka treća moć duše, pored razumske i nagonske. Stoga Sokrat mora posebno da dokazuje postojanje te treće moći, pa to i čini, počev od pričanja anegdote koja neposredno sledi.

[48] Upor. str. 375a i dalje, 414b, posebno 416a-c.

[49] V. 390d.

[50] Ono što je rečeno na str. 434a-c.

[51] V. strane 433b, 435a-c.

[52] Na str. 411a do strane 412a.

[53] Upor dijalog *Gozba* (209bc, 210a-d).

[54] V. u devetoj knjizi str. 584c. Posebno o zadovoljstvu govori dijalog *Fileb.*

[55] Isto kao što je i sama država mudra po onom malobrojnom delu svojih članova. V. napred, stranu 428de. Opšti je princip: ono čega ima manje vredi više od onoga čega ima mnogo.

[56] V. strane 431e do 432b.

[57] Na stranama 434bc, 435bc.

[58] Ovo može da upućuje na tekst koji se nalazi na stranama 368e do 369b, ili možda na stranu 432de.

[59] Zadržao sam ovde izvornu reč *praxis,* koju treba razumeti u izvornom značenju, kao *delanje* u najširem opsegu: moralnom, političkom, porodičnom i onom koje konsfcituiše ličnost i njen integritet.

[00] Razumsko i umsko svojstvo duše odgovara, prema Robenovom tumačenju, najdubljem tonu u muzici, nagonsko svojstvo odgovara onom najoštrijem i najpiskavijem. *Thimos* (v. belešku 46 uz ovu knjigu) bi, prema tome, bio ono srednje, što vrši usklađivanje najdubljeg i najoštrijeg tona. Meni se, naprotiv, čini da tom srednjem tonu odgovara umsko i razumsko svojstvo duše, koje je zapravo jedino sposobno da vrši usklađivanje onoga najžešćeg i najbučnijeg sa onim što je najniže.

[61] Sokrat ne odgovara na postavljeno pitanje, nego kaže nešto drugo što se uopšte na to pitanje ne odnosi. Nije poznato otkuda ova praznina u tekstu. Ono što dalje sledi sve do 445e samo je nagoveštaj širih raspravljanja u VIII knjizi Države, u III (698a i dalje) i IV (710d i dalje) knjizi *Zakona,* kao i u jednom odeljku *Državnika* (302c i dalje).

KNJIGA PETA (E)

[1] To je učinjeno tek u osmoj knjizi.

[2] Na strani 424a.

[3] Aluzija na jedan stih (934) iz Eshilove tragedije *Okovani Prometej* u kojoj horovođa kaže: „Ko pametan je, klanja se Adrastiji" (prevod Miloša Đurića). *Adrasteia* (ime znači: ona kojoj se ne može umaći), prvobitno je u mitologiji poštovana kao nimfa jasenovog kulta, ili kao starica-jesen. Kasnije, to je drugo ime za boginju osvetnicu Nemesidu. Platon misli na ovu Adrasteju-Nemesidu i u šali kaže da se Sokrat njoj klanja, verovatno da bi izbegao njenu osvetu i kaznu ako u razmatranjima pogreši. Adrasteja se pominje i u dijalogu *Fedar* (248c).

[4] Aluzija na komične drame (mirne) koje je uspešno sastavljao sirakuški pesnik Sofron (V vek pre n. e.). Te su se komedije odnosile na zgode iz porodičnog života, i u jednima su bile prikazivane nevolje muževa, a u drugima nevolje žena.

[5] Za njih je određeno da im žene i deca budu zajednički (424a).

[6] Gvmnasion (gimnazija) je posebno mesto predviđeno za atletska vežbanja. Naziv je blizak pridevu *gymnos* = go, nag, oskudno odeven, jer su takva vežbanja izvođena bez odeće, ili u oskudnoj odeći. Na olimpijskim igrama su takmičari nosili neku vrstu produženog pojasa. Priča se da je trkač Orsip na 15. olimpijadi pri trčanju izgubio taj pojas i da je, ne obzirući se na to, nastavio da trči. Posle toga su svi trkači u Olimpiji nastupali potpuno nagi. Od sredine petog veka pre n. e. taj običaj su prihvatili i takmičari u drugim olimpijskim disciplinama. Platon u gornjem tekstu predlaže da se taj običaj uvede i za žene, ali se pribojava da bi takvu reformu dočekali s velikim podsmehom.

[7] Ovo će pre biti aluzija na komediografe, ili na Aristofanovu spremnost da se podsmeva svakoj novini, nego aluzija na Aristofanovu komediju *Skupština žena,* koju komentatori najčešće vezuju za ovaj tekst

[8] Upor. tekst dijaloga *Fileb* (48a i dalje) u kojem se podrobnije i preciznije govori o svrsi komedije.

[9] Aluzija na priču o sviraču i pevaču Arionu sa ostrva Lezba, kome je korintski tiranin i jedan od „sedam mudraca" — Perijander — dopustio da otplovi na Siciliju, gde je bilo priređeno takmičenje u muzičkoj veštini. Arion je, prema predanju, bio izumitelj ditiramba (posebna vrsta poema u kojima se pevalo o Dionisovim delima). Korintski mornari, na čijoj se lađi Arion vraćao sa Sicilije, hteli su da ga opljačkaju i bace u more. Arion je zatražio da otpeva svoju poslednju pesmu i, pošto mu je to bilo dopušteno, skočio je u more. Ali njegova pesma bila je tako prekrasna da je privukla delfine i jedan od njih uze Ariona na leđa i vrati ga u Korint još pre no što su pohlepni mornari, koji su ga opljačkali, tamo dospeli. Ova priča se nalazi u Herodotovoj *Istoriji* (I, 24), u sholijastu uz Pindarove *Olimpijske ode* (XIII, 25), u Higina: *Fabula* 194 i drugde.

[10] Veština protivrečenja, antilogika (antilogike) je ona kojom su sofisti odlično vladali, a sastojala se u tome da se sagovornik u dijalogu navede na to da prizna ono što je prethodno poricao, ili da poriče ono što je prethodno tvrdio.

" Ovde Platon uvodi razlikovanje dijalektike i sofistike, nazivajući ovu poslednju „antilogikom" (v. prethodnu belešku). Kako se dijalektički postupak izvodi, podrobno je prikazano u dijalozima: *Fedar* (265e i dalje), kao i *Državniku, Sofistu* i *Filebu.*

[12] U izvorniku stoje reci: *philosophos* i *misosophos,* tj. ljubitelj mudrosti i mrzitelj mudrosti, što opet pokazuje da u vreme kada je ova knjiga *Države* pisana, reč „filozof" još nije bila specifikovana i rezervisana za naziv jedne posebne profesije.

[13] Po svoj prilici Pindarov stih; fr. 209 Bergk.

[14] Taj stav će biti predmet Aristotelove kritike u prvim poglavljima druge knjige njegove *Politike.*

[15] Sokrat to kaže zato što je hteo da umakne, pa time upoređuje svoj postupak sa postupkom roba koji biva kažnjavan kad pokuša da pobegne.

[16] Reč je o odabiranju onih žena i muškaraca koji su, po svojoj prirodi, sposobni za čuvarsku službu.

[17] U izvorniku stoji *oii geometrikais* — „geometrijski nije" (tj. nužnost da oni koji žive zajedno međusobno polno opšte nije, kako bi smo to danas rekli, nužnost logičkog reda, nego događaj koji je neizbežan iz drugih razloga). Na običan svet mnogo jače deluju strasti nego ono što racionalno i logički nužno sledi kao uputstvo za ponašanje.

[18] *Svete svadbe* (hieros gamos, theogamia) su one koje se obavljaju u dane velikih praznika i koje, zbog toga, simbolički predstavljaju spajanje vrhovnog božanskog para, Zevsa i Here. Smatra se da bi takve svadbe bile najkorisnije, ili, najznačajnije, budući da im se pridaje izrazito svečani karakter kao imitacijama božanskog braka.

[19] Na strani 382cd i 389b.

[20] Videti belešku 18.

[21] Videti stranu 423a-c.

[22] Aristofan je u komediji *Skupština žena,* koju je Koloman Rac preveo pod naslovom *Žene u narodnoj skupštini,* podvrgao podsmehu zamisao da sve žene treba svima da pripadaju. Tu zamisao u komediji izlaže žena po imenu Praksagora (ona koja radi na trgu), a njen ojađeni i zapušteni muž Blepir prepire se s njom oko toga i postavlja joj pitanje slično ovom koje Glaukon postavlja Sokratu: „AГ kako će, budemo li živeli tako, ljudi decu svak' svoju prepoznati moći?". Praksagora opet daje odgovor sličan ovom Sokratovom odgovoru: „A što im to treba? Ta ocem će držati svojim sve starije ljude, koji su u godinama već malo odmakli". V. drugi čin ove komedije. Neizvesno je da li je to Aristofanova reakcija na Sokratovu zamisao o zajednici žena o kojoj se, ako je tako nešto Sokrat govorio, moralo ponešto šuškati po Atini.

[23] Valja imati u vidu da su „braća" i „sestre" reci koje ovde imenuju sve mladiće i devojke jedne generacije, pa je stoga isključeno da brat i sestra, po uobičajenim merilima određivanja srodstva, stvarno stupe u brak — izuzev u slučaju blizanaca od kojih je jedno muško,

a drugo žensko. Verovatno je zbog ove poslednje mogućnosti Platon predviđao odobrenje apolonskog proročišta za svaki slučaj uspostavljanja brakova. Ipak je teorija o zajednici dece u ovom slučaju ostala u nejasnim, donekle i konfuznim, nagoveštajima. Zakoni o braku i rađanju dece trebalo bi, prema 423e, da budu izuzeti iz nadležnosti apolonskog kulta (v. dalje 424ab), a ovde se predviđa odobrenje Pitije (461e). S druge strane, ako je već predviđeno, na strani 460ab, da vrhovni umovi države potajno utiču na to kome će i kada pasti kocka da se ženi i da začinje decu, onda bi oni isto tako potajno mogli imati uvid i u stepene srodstva, a čemu je onda potrebno odobrenje Pitije? Konfuzija se povećava još i time što se iz X knjige *Države* vidi da je Platon, shodno tadašnjim pa i mnogo kasnijim verovanjima koja su dopirala do renesanse, pretpostavljao da je izbor putem kocke u stvari izbor kojim diktira sama sudbina.

[24] Videti strane 422e, 432ad, 433d.

[25] Napred je govoreno o tome da je zajednica žena i dece predviđena za „čuvare". Ovde se sada ista takva zajednica predviđa i za „pomoćnike". Čini se da to nije Platonov previd, nego zamisao da takva zajednica treba da bude uspostavljena u celokupnom upravljačkom sloju. Ostalo je, međutim, nerazjašnjeno šta je sa ostalim pripadnicima države (zemljoradnicima, trgovcima, zanatlijama). Da li je ovima dopušteno da se slobodno žene i udaju, da rađaju decu i, uopšte, da održavaju tradicionalne bračne zajednice i porodice? Razlog tome zapostavljanju je po svoj prilici taj što je Platon bio duboko uveren da sudbina države zavisi od upravljačkog sloja (v. dalje, 465b), a ne od onog koji na državne poslove i na zakonodavnu delatnost nema nikakav uticai.

[26] Na strani 416c-e, 417a.

[27] Prenošenje vlasništva (fiktivno) da bi se izbeglo plaćanie dugova.

[28] To je Adeimantova primedba, učinjena na str. 419a, u početku IV kniige.

[29] Ponovna zamena izraza „čuvari" iz prethodnog sa izrazom „pomoćnici" u ovom pasusu, verovatno s namerom da se istakne kako ie život i iednih i drugih neuporedivo lepši i bolji od života ostalih, kojima je dopuštena privatna svojina.

[30] Hesiod, *Dela i dani,* 40.

[31] Misli se na to da li je postojanje takve zajednice uopšte mogućno, ili je reč o nečemu što se ni na koji način ne bi moglo ostvariti.

[32] Zajedno sa ženama.

[33] Izraz „zanatlije" (demiourgoi) pokriva ovde sve ostale pripadnike države (i zemljoradnike i trgovce). Ovo je, istovremeno, jedno od retkih mesta gde se govori o deci „ostalih", dakle onih koji nisu čuvari i pomoćnici.

[34] Na strani 460b.

[35] Stih iz *Ilijade* (VIII, 321).

[36] Prema onome što se kaže u *Ilijadi* (VII, 162; XII, 311).

[37] Unekoliko izmenjeni Hesiodovi stihovi iz *Dela i dani* (122). Platon ih citira i u dijalogu *Kratil* (397e).

[38] Misli se na Apolona i njegovo proročište u Delfima. V. 427bc.

[39] Nagoveštaj panhelenskih ideja u Platona. Inače, Platonov savremenik Isokrat, koji je u Atini imao školu retorike, bio je poznat kao zagovornik panhelenskog jedinstva. Platon se ovde zalaže jedino za to da Heleni ne budu robovi jedni drugima.

[40] Pljačkanje leševa smatrano je svetogrđem, ali je ipak činjeno. Sahranjivanje ili spaljivanje tela umrlih i poginulih tradicionalno je u Heladi uzdizano kao jedna od najviših moralnih i religioznih obaveza, što se vidi iz homerskih spevova, iz Sofoklove *Antigone* i mnogih drugih pisanih spomenika. Pa ipak, protivnici su gotovo po pravjju nastojali da spreče sahranjivanje. Koliko je obavezi poštovanja mrtvih tela, a naročito tela poginulih u ratu, pridavana važnosti, vidi se iz presude atinskim admiralima. Ovi su, naime, kod Arginuskih ostrva jugoistočno od Lezba odneli veliku pobedu nad peloponeskom mornaricom (406. g. pre n. e.), potopivši 80 neprijateljskih brodova, ali zbog oluje nisu uspeli da pokupe svoje brodolomce i tela poginulih. Zbog toga je atinski sud šestoricu admirala osudio na smrt i pogubio.

[41] Postojao je običaj da se oružje ubijenih neprijatelja, bilo da su ovi pripadali nekoj od helenskih državica bilo nekoj od varvarskih skupina, posle bitke odnese u Delfe ili u neko drugo svetilište i da se tamo obesi na zidove hrama. Platon ovde predlaže da „čuvari" i „pomoćnici" njegove uzorne države napuste taj običaj.

[42] Sukob među saplemenicima je, na primer, onaj u kojem sukobljene strane pripadaju istom plemenu, recimo, jonskom. Sukob između jonaca i doraca bio bi, prema Platonu, okarakterisan kao sukob između srodnika. I jedan i drugi od te dve vrste sukoba ne bi se, po Platonovom predlogu, deklarisao kao *rat,* nego kao *stasis,* dakle, kao *nesloga,* stranačka borba, kao ono što se u modernim vremenima naziva „građanski rat". Reč *r a i* Platon rezerviše samo za sukob između međusobno različitih etničkih grupacija, na primer, između Helena i varvara, Jonjana i Persijanaca, Spartanaca i Persijanaca, i tome si. To je smisao koji postaje jasan iz nastavka teksta *Države* (470c i dalje).

[43] Videti Platonovu aluziju na bolesno stanje Helade u vreme peloponeskog rata, knjiga VIII (556e).

[44] Platon svoju viziju uzorne države gradi za Helene, a ne za neko varvarsko pleme. No on nikako ne pretpostavlja da bi ta uzorna država trebalo da bude panhelenska država, koja bi ujedinila sve Helene. Naprotiv, on vidi uzornu državu kao gradsku državu (polis), koja se ustanovljuje i egzistira u okruženju drugih tradicionalno uređenih helenskih gradskih država.

[45] To je čuvena teza o filozofima-državnicima i državnicima-filozofima. Sokrat je, uz veliko ustezanje, saopštava u samoj sredini dijaloga *Država.* On kaže: „znamo kakve će se nečuvene stvari govoriti u vezi sa ovim", a ponajviše se — kako se to vidi iz reci koje prethode saopštavanju te teze — pribojava podsmeha i poruge komediografa i podsmeha mnoštva, koje svoja mnenja formira olako i bez ikakvog udubljivanja u samu stvar. U Platonovom II pismu stoji: „Pazi da to nikad ne dođe do ruku neobrazovanih ljudi; jer, čini mi se da običnim ljudima teško da je nešto smešnije od ovih reci" ... „A najsigurnija zaštita od toga je da se ne piše". U citiranom tekstu Platon smatra da su najsuptilniji filozofski problemi i rešenja nešto podobno tadašnjim misterijama, ali samo u tome što se nikako ne preporučuje da se njima bave neposvećeni, tj. oni koji stvar ne razumeju i ne trude se da je razumeju.

[40] Glaukonove reci kao da nagoveštavaju da će najopasniji udar na Sokrata doći upravo od „uglednih ljudi", koji će se osetiti ugroženi Sokratovim govorom o filozofima-državnicima, jer im je njihov ugled, a ne mudrost, obczbeđivao političku moć. Iz Platonove *Apologije* vidi se da je Sokrat svojim ispitivanjima utvrdio „da su oni koji behu naj-

više na glasu najpraznoglaviji, a oni drugi koji su manje zapaženi da su po razboritosti vrsniji" *(Odbrana Sokratova,* **VII,** 22a).

[42] U izvorniku stoji glagol strategeo = biti vojskovođa, strateg. U atinskoj državi birano je deset takvih stratega, od kojih je svaki komandovao jednom većom jedinicom teško naoružanih pešaka, oklopnika (hoplita), regrutovanih iz deset atičkih fila. Zapovednik tritije (tritiarh) komandovao je hoplitima, regrutovanim samo iz jedne trećine file.

[48] *Ljubitelj jela* naziva se *philositon,* a onaj ko je „loš u jelu" naziva se kakositon.

[49] U vreme dionisijskih svečanosti, ili dionisija (ta Dionysia), priređivana su pozorišna takmičenja. Takvih Dionisija bilo je četiri: (I) „male Dionisije" padale su u zimski period i izvođene su izvan gradskih zidina, na polju, tj. na selu; (II) Lenaia Dionisija padale su u mesec gamelion (kraj januara i početak februara) i izvođene su u gradu, u Lenaju pod Areopagom; (III) Anthesterijske Dionisije, nazvane tako po mesecu Anthesterionu (druga polovina februara i prva polovina marta) kada su izvođene; (IV) Velike Dionisije (Dionysia megala), koje su još nazvane „gradskim", nasuprot onim prvima koje su još nazvane „poljskim" ili „seoskim". Velike (gradske) Dionisije izvođene su u martu ili aprilu mesecu.

[50] *Pravično* i *nepravično, dobro* i *zlo* su kao pojmovi, svako za sebe, jedinice, ili jedinstvene celine, te zbog toga ne trpe promenu i ne mogu propasti razlaganjem na delove, jer kao *jedinice* pojmovi i nemaju delova. Ali u praksi, tj. u empirijskom ljudskom delanju, i telima, tj. u materijalnom empirijskom svetu, pravično i nepravično, dobro i zlo su prisutni u mnoštvu činova i u svim stvarima, pa se stoga stiče utisak da ne postoji jedno jedino dobro i jedno jedino zlo *po sebi,* nego da ima mnoštvo međusobno različitih dobara i mnoštvo različitih zala, isto kao što se stiče utisak da ima mnoštvo međusobno različitih pravdi i mnoštvo međusobno različitih nepravdi. Uporediti o ovome: *Fedon* (75cd; 99d i dalje); *Gozba* (209e i dalje), kao i dijalog *Parmenid.*

[51] Verovatno aluzija na kiničara Antistena, koji nije dopuštao da ono što je opšte ima posebnu egzistenciju, nego je branio gledište da postoje samo pojedinačne čulne stvari. Upor. dijalog *Eutidem.*

[52] Pretpostavka je da su *polovina* i *dvostrukost* kao pojmovi međusobno različiti, tako da je „polovina" jedno a „dvostrukost" drugo, ali da se mnoštvo čulnih stvari pokazuju ili *pojavljuju,* tj. u odnosu prema različitim tačkama posmatranja — *izgledaju* i kao polovine i kao dvostrukosti. Na primer, dužina nekog zida može se istovremeno pokazati i kao dvostrukost svoje polovine i kao polovina dvostruko dužeg zida.

[53] Zagonetka o evnuhu glasi: Jedan koji je čovek i nije čovek (tj. evnuh je), gađao je i nije gađao (tj. nije pogodio), kamenom koji nije kamen (tj. plavcem kamenom), pticu koja nije ptica (jer je slepi miš), na drvetu koje nije drvo (nego je grana).

[54] Na strani 476b.

[55] O tome *šta je filozof* govori se takođe u *Vedru* (278cd), na prvim stranicama *Fedona,* u *Sofistu* (253c i dalje).

KNJIGA ŠESTA (ζ)

[1] „Čuvati zakone i običaje države" za Platona nikako ne znači ostavljati nepromenjenim bilo kakve zakone i običaje, nego bdeti nad onim zakonima i običajima koji su osnov uzorne države.

[2] Reč je o sposobnosti koja se ogleda u jedinstvu i iskustva i znanja.

[3] Na strani **484b.**

[4] Sveukupno znanje obuhvata, kako će se pokazati u VII knjizi (525a i dalje), aritmetiku, planimetriju, sterometnju, astronomiju, harmoniku i dijalektiku kao krunu svih nauka.

[5] U izvorniku stoji: *philosophon* i *philopseude,* a pitanje je da li jedna te ista ljudska priroda može da bude naklonjena mudrosti i laži.

[6] Momos (Momos) je personifikovana pogrda, kuđenje.

[7] Prigovorom koji sledi Adeimant uključuje se u razgovor sa Sokratom sve dok, ponovo na strani 506d, direktni sagovornik ne postane Glaukon.

[8] Uporedi sa dijalogom *Gorgija* (485cd), gde Kalikle postavlja slične prigovore. U Adeimantovom prigovoru, „oni koji su u mladosti počeli da se bave filozofijom", pa su se kasnije iskvarili, mogli bi biti neki Sokratovi sledbenici kao Kritija, Alkibijad i drugi, koji su u potonjim političkim zbivanjima stekli reputaciju sposobnih, ali ne osobito časnih ljudi. Druga grupa, „onih najsposobnijih, koji su postali sasvim nekorisni za državu", mogla bi obuhvatiti i samog Sokrata, isto kao i Platona.

[9] Ironična Adeimantova tvrdnja, pošto je upravo suprotno tačno: Sokrat često govori u poređenjima. To pokazuje Sokratov neposredni odgovor: „ti mi se još rugaš".

[10] Poređenje se odnosi na upravljanje državom. Sokratova teza je da se veština upravljanja državom može naučiti, ali pristalice demokratske države veruju da je svako sposoban da upravlja državom i da je za taj posao svako dovoljno učen, pa su zato spremni da rastrgnu Sokrata, koji hoće da ih u tome razuveri.

[11] Metafora kaže ovo: borba za vlast je surova, pa oni koji uspeju da se u toj opštoj žudnji za vlašću domognu vrhunskih položaja u državi, bivaju posle izvesnog vremena ili osuđeni na smrt, ili prognani ostrakizmom. Metafora se odnosi na tadašnje političke prilike u Atini.

[12] „Zvezdočatac" nije sasvim odgovarajuća reč za *meteoroskopon* = onaj ko gleda gore, na nebo. Sokrat se osetio pogođen Adeimantovim prigovorom (vidi belešku 8) i svoj poduži metaforični odgovor zaključuje aluzijom na obrazovanje pravih državnika („pravih krmanoša"), koji moraju poznavati ne samo zemaljske nego i nebeske pojave, a ako

bi se pokazalo da oni istražuju i ono što nije neposredno vezano za politikantsku veštinu, tada bi ih nazvali „brbljivcima" i „zvezdočacima", kao što je na sličan način postupio Aristofan (u komediji *Oblakinje)* kada je karikirao Sokratovo ponašanje.

[13] Aristotel *(Retorika,* II, 1391a 8) kaže da je Simonid, odgovarajući na pitanje supruge Hierona — tiranina Sirakuze — ,,šta je bolje biti bogat ili mudar?", odgovorio sledećim recima: „bolje je biti bogat, jer vidim kako mudri provode svoje vreme pred vratima bogatih". Platon očigledno misli suprotno, pa stoga u nastavku rečenice Simonida naziva „lažljivcem".

[14] Naš izraz „savršeni čovek" pokriva ono što se u izvorniku obeležava odredbama *kalan* i *agathbn* (doslovno: lep i dobar), a to je onaj ko je određenim naporima uspeo da postigne savršenstvo tela i duše, te da bude telesno snažan i otporan, a duhovno obrazovan tako da raspolaže znanjem, i da mu istina i težnja za istinom budu vođi života. Potpuni ili totalni čovek je, prema tome, za Platona, onaj ko je u sebi sjedinio tri oblika ljudski mogućeg savršenstva: fizičko, intelektualno i moralno.

[15] Uporediti *Gozba* (206e; 211d—212a)

[16] V. 407ab.

[17] Aluzija na Aristofanove *Oblakinje,* komediju u kojoj je Sokrat bio prikazan kao jedan od sofista, koji zaluđuju mlade ljude. Ali ovde se aludira i na one javne i ugledne ličnosti što su protiv Sokrata podigle optužbu za kvarenje omladine i za uvođenje novih bogova, koje atinska država ne priznaje. Upor. *Odbrana Sokratova* (24b i dalje).

[18] Prilično otvorena zamerka, upućena pripadnicima demokratske, skupštine u Atini, kao i drugim oblicima tadašnjeg atinskog „javnog mnenja", formiranog u skupštinama, na zasedanjima narodnih sudova koji su imali preko pet stotina članova, i na masovnim teatarskim priredbama na kojima je komedija, reagujući na aktualna zbivanja, bila istovremeno izraz i podstrekač javnog mišljenja.

[19] Platonova je teza da sama država, odnosno jedna data politička praksa, deluje kao vaspitač dvostruko: prvo time što mladi ljudi oponašaju ono što rade stariji „učeći se životu" na iskustvu onih koji su uspeli ili stradali, a drugo i time što je država jača od pojedinačnih građana i može ih naterati da, pod pretnjom kazni, upražnjavaju onaj tip ponašanja koji se u datoj situaciji smatra poželjnim.

[20] Božanstvo se izuzima zato što je tu reč o ljudskim sukobima i zato što je ono, prema poslovici, „iznad govora".

[21] „Oni" su tadašnji vođi naroda (demagozi), kao oni koji su protiv Sokrata podneli tužbu atinskom demokratskom sudu. Anit, na primer, prema dijalogu *Menon* (91c), misli da je delatnost sofista velika nesreća za omladinu.

[22] Reč *sophistes* (sofist) i *sophos* imaju slična značenja, a mudrost se označava rečju *sophia.* Otuda je već zbog samih naziva dolazilo do toga da vodeći politički ljudi zaziru od sofista. Jer, prema onome što se govori u *Odbrani Sokratovoj,* vodeće političke ljude mnogi su smatrali mudrima, a ponajviše su oni sami držali do svoje mudrosti. Sokrata je, na njegovu nesreću, delfijsko proročište proglasilo najmudrijim, mada on nije bio politički čovek i vođ naroda.

[23] Ovo mesto je verovatno inspirisalo Tomasa Hobsa da svome delu o „materiji, obliku i vlasti države, crkvene i građanske" dadne naslov *Levijatan* (biblijsko ime za Platonovu „veliku zver").

[24] Diomedovo primoravanje *(Diomedia andgke)* je izraz stvoren prema sledećem predanju: Odisej i Diomed su krišom ušli u Troju da bi iz neprijateljskog grada izneli Atenin kip — relikviju koju su nazivali *Patlddion,* jer je Palada nadimak Atenin. Pošto su ukrali kip, Odisej naumi da ubije Diomeda i da za sebe prigrabi svu slavu. Ali, Diomed prozre Odisej evu nameru, sveza mu ruke i mačem ga natera da ide ispred njega, te se tako vratiše u ahejski logor.

[25] Sokrat pominje Teaga, kao svog družbenika, i u *Apologiji* (33e). Jedan dijalog je naslovljen Teagovim imenom, ali utvrđeno je da Platon nije autor tog dijaloga.

[26] Sokrat, u stvari, kaže da ga je „demonsko znamenje" odvratilo od politike, a ne to da samo poneko ima svog demona. Upor. *Odbrana Sokratova* (31cd).

[27] *Upor. Fedon,* odeljak u kojem se govori da se filozofi raduju smrti.

[28] „Ono o govorima" *(to peri toiis logous),* izraz se verovatno odnosi na *dijalektiku* (upor. dalje, 511b, 531e). Izvorni izraz bi se takođe mogao prevesti i kao „ono o pojmovima", ili, „ono o dokazima".

[29] Šala na račun Heraklitove izreke „Sunce nije samo svaki dan novo nego je uvek i neprestano novo" (D. fr. 6). Heraklit je, naime, pretpostavljao da se sunce rodi, ostari i umre (ugasi se) za jedan dan — od izlaska do zalaska, ali da se taj proces neprestano ponavlja.

[30] Upozorenje u skladu sa Sokratovim verovanjem u ponovno rađanje, o kojem se govori na kraju X knjige *Države,* kao i na kraju dijaloga *Gorgija.*

[31] Na strani 473c-e.

[32] Gornje reci bi mogle biti znak da je ova knjiga Države napisana posle prvog Platonovog putovanja na Siciliju, tj. posle neuspeha njegovih nastojanja da Dionisija starijeg ubedi u potrebu reforme države.

[33] Platon hoće da kaže: filozofija.

[34] Uporedi: *Ilijada* (I, 131).

[35] „Slikar državnog uređenja" je ovde Sokrat, a oni koji ga napadaju opisani su na strani 474a.

[36] V. 463ab.

[37] „Ideja" ovde označava jedinstvo mnoštva, tj. ono što dopušta da mnoštvo pojedinačnih stvari bude obuhvaćeno jednim imenom, jednim pojmom. „Ideja" je uz to i *forma* tih stvari, njihov trajni, nepromenljivi i nepropadljivi oblik; ona je nešto kao okvir ili posuda kroz koju prolaze i mogu prolaziti mnogobrojni sadržaji; vode teku, a reka kao reka ostaje; ili, apstraktnije, lepe i dobre stvari nastaju i prolaze, ali lepota i dobrota ostaju kao večite i nepromenljive forme.

[38] Sunce.

[39] Reč je o moći ili sposobnosti gledanja za koju Platon misli da nastaje tako što se sunčeva vatra (toplota) spaja sa očnom vatrom (toplotom). I jedna i druga vatra shvaćene su kao fluidi, mnogo finiji od običnih fluida.

[40] Istina i biće sijaju kao sunce, ali njihov sjaj može da uvidi samo um. Prema tome, između viđenja i uviđanja postoji analogija. Iz narednog pasusa, međutim, proizlazi da istina i biće sami po sebi nisu vrhunsko dobro, nego da tek vrhunsko d o b r o samo po sebi čini da istina i biće, za čoveka, budu mogući i dostupni. Dakle, istina i biće jesu radi dobra, a ne, obrnuto, da dobro jeste radi istine i bića. D o b r o je poslednji uzrok onoga što jeste i onoga što je istinito. Shodno tome, trebalo bi da zlo bude poslednji uzrok nebića, ili čak samo nebiće, kao i poslednji uzrok onoga što je istini suprotno — zablude i laži. Ali u Platona postoje samo nagoveštaji za razvijanje osnovnog stanovišta u tom pravcu. Ti nagoveštaji su dati ovde u *Državi,* u *Sofistu* i drugde,

pa će se tek u okviru novoplatonizma razviti u pravcu o kojem je prethodno bilo reci.

[41] Sokrat nema drugog izbora nego da ućutka sagovornika Glaukona, kada se ovaj uopšte usuđuje da vrhunsko dobro poredi sa zadovoljstvom, verovatno u ironičnoj aluziji na stanovište kirenske sokratske škole u kojoj je tvrđeno da je zadovoljstvo vrhunsko dobro.

[42] Dobro kao ideja ne može se svesti na opštosti, tj. na rodove i vrste čulnih i propadljivih stvari, mada su ove opštosti i same nepropadljive, i mada sve propadljive stvari duguju svoje rođenje i svoju egzistenciju svojim rodovima i vrstama. Pretpostavka je jednostavna: svako pojedinačno čulno biće nastaje (biva rođeno) od drugog takvog bića, ovo iz trećeg itd., dakle svako pojedinačno čulno biće nastaje iz roda istovrsnih bića. Rod je trajan, a njegovi članovi su prolazni. Ovde Platon istovremeno uvodi hijerarhiju ideja (oblika). Najviše mesto zauzima ideja dobra, jer sve što jeste i svaka istina o tome što jeste u krajnjoj liniji zavise od dobra, pa i rodovi i vrste jesu zbog dobra i radi dobra. Prema tome, rodovi i vrste su niži (zavisni) oblici ili ideje. U toj tački Aristotel se u bitnome slaže s Platonom.

[43] Čini se da Glaukonova primedba nije isključivo usmerena na to da se šalom otkloni previše svečan ton razgovora na ovom mestu. Njome se, izgleda, ujedno nagoveštava da je Sokratova „slika dobrog" nešto što nadmašuje apolonski kult, i daje se do znanja da apolonska svetlost nije dovoljna za uviđanje tako uzvišenog dobra.

[44] Ako bi mudrovao o imenima, tj. rasuđivao po etimologiji kao u dijalogu *Kratil* (396bc), Sokrat bi za ono što je vidljivo (h-or-aton) rekao da je na nebu, ili da je nebesko *(our-anos),* budući da te dve grčke reci imaju slične korene.

[45] Tekst je u izvorniku nejasan i sporan. Ne vidi se, naime, da li je reč o podeli na dva nejednaka, ili na dva jednaka dela, pa zbog toga neki čitaju: „dva nejednaka dela", a drugi „dva jednaka dela". čini se da je prva verzija verodostojnija, jer „umstveno" i „vidljivo", u Platonovoj viziji, nikako ne mogu biti jednaki, a za Platona je evidentno da je vrednije i bolje uvek ono što je manje. Osim toga, „vidljivo" je samo pojavna strana „umstvenog" (noumenalnog), koje je zgusnuto u dobru i univerzalijama, dok je „vidljivo" rasuto u mnoštvu propadljivih i prolaznih egzemplara.

[46] Sve stvari vidljivog i opipljivog sveta, čulnog sveta, Platon deli na dve velike grupe. U jednu od tih svrstava živa bića, biljke i sve veštačke proizvode, dakle sve ono što mi nazivamo „svetom prirodnih bića" i „svetom tehnike" pripada, u Platonovoj podeli, jednom delu vidljivog sveta. Dragom delu tog istog vidljivog sveta pripadaju reflektovani likovi bića iz prethodnog dela, dakle oni likovi koji se pojavljuju u prirodnim i veštačkim ogledalima, a potom i „senke" svih bića prirodnog i veštačkog sveta, senke koje su proizvod sunčeve ili neke druge svetlosti, koja omogućuje viđenje. Naš izraz „stvari" nije naročito pogodan za imenovanje onoga što pripada platonskom svetu „vidljivog", jer „senke" i reflektovani likovi" (fantasmata) svakako nisu. ni za nas ni za Platona, *stvari,* nego jednostavno ono što oči mogu da vide. Platonova podela „vidljivog" vrši se po kriterijumu „jasnog viđenja", pa je stoga svejedno da li su jedni predmeti tog viđenja, u nekom drugom smislu, realniji od drugih predmeta.

[47] Platon ovde hoće da pokaže kakva je razlika između „znanja" i „mnenja", pa postavlja neku vrstu proporcije: „mnenje" se odnosi prema znanju, kao kopija prema originalu, ili kao senka prema predmetu čija je senka, ili, uopšte, kao „slično prema onome čemu je slično".

[48] Podela je i ovde, kao i u prethodnom slučaju, izvršena prema ljudskim saznajnim organima i moćima. Kao što je *hor at on* sve ono što se vidi, ili sve ono što je moguće videti, očima — tako je *no et on* sve ono što se uviđa, shvata *(s-hvata)* umom.

[49] U izvorniku se ne upotrebljava reč „područje", nego se jednostavno kaže „noeton". U prevodu sam morao da upotrebim reč „područje" zbog izražajnih mogućnosti ili nemogućnosti našeg jezika, koje su drukčije od izražajnih mogućnosti grčkog jezika. „Područje umnog" je u ovom tekstu očigledno jedno od glavnih saznajnih moći ljudske duše, i to one moći koja je, prema Platonu, izrazito superiorna nad moći viđenja očima, jer, po filozofovoj pretpostavci, ono što se očima vidi nije istinito i stvarno kao ono što se umom uviđa; um je mnogo bliži stvarnosti i istini nego oči. Ova poslednja teza zasniva se na Platonovoj teoriji viđenja: oči mogu gledati, ali ne i shvatiti; um je taj koji shvata vizuelnu percepciju.

[50] To je postupak kojim se, prema dijalogu *Menon* (86e), služe matematičari („geometri"). Ovi, naime, kada hoće da dokažu neku teoremu, uzimaju štap i crtaju u pesku figuru kruga ili trougla, pretpostavljajući da je crtež na pesku kopija pravog kruga ili trougla, iako znaju da je to loša kopija. Tako geometri, polazeći od vidljivog (tj. od loše kopije), idu prema umnom (tj. prema liku, obliku, ideji), te u takvom postupku pretpostavljaju da jeste ono što nije, da je vidljivi crtež, iako nije pravi lik, za umno posmatranje bar unekoliko sličan pravom liku.

[51] Istraživati „iz hipoteza" (ex hvpotheseon) ovde, shodno onome što je rečeno u prethodnoj belešci, znači istraživati od efekta prema uzroku, od kopije prema originalu, od vidljivog prema umnom, od empirijskog prema racionalnom. Prema onome što je rečeno u narednoj, VII knjizi *Države,* sve nauke osim dijalektike istražuju na taj način, dakle sve polaze od vidljivog materijala (sadržaja), da bi pomoću ovog i preko ovog dospele do nevidljive umne forme. Jedino dijalektika ne polazi od vidljivog materijala, ne polazi *iz hipoteza,* tj. iz onoga što je postavljeno dole, jer je njeno polazište *logos.,* tj. smisaoni, shvatljivi govor, poimanje, koje je nevidljivo i nije postavljeno dole, nego gore, u samoj formi, u ideji koju treba shvatiti, a koja je sama po sebi izvor svake moguće shvatljivosti i smisaonosti.

[52] Duša u dijalektičkom postupku „napreduje iz *svoje hipoteze",* jer je i sama duša smeštena u telu, dakle u onom što je vidljivo i „dole postavljeno". Telo i čulnost uopšte pokriveni su u gornjem tekstu izrazom „dušina hipoteza".

[53] Nehipotetički početak (arhen anhvpotheton) je „ideja" ili „forma", biće kao takvo, biće po sebi, koje u svome bivstvovanju ne zavisi od sadržaja, ne zavisi od onih svojih vidljivih, pojavnih egzemplara, nego, naprotiv, oni od njega zavise. Umna saznajna moć, kako se to vidi iz daljeg teksta, u onom svom najvišem obliku ne saznaje indirektnim, nego direktnim putem, ali ne zato što bi indirektni saznajni postupak bio loš, nego zato što se forma kao takva, ideja po sebi, ne može ni shvatiti pomoću njenih kopija, ili pomoću njenih pojavnih, vidljivih egzemplara. U ovom slučaju, Platon je samo pojačao i naglasio ono što je već bila praksa grčke geometrije, u čijoj je konstituciji i sam učestvovao. Reč je, naime, o tome da se u geometriji slike i primeri nikako ne primaju kao dokaz, nego samo kao pomoćna i „očigledna" sredstva koja olakšavaju *shvatanje* dokaza.

[54] To znači: kao ono što je pretpostavljeno, kao ono što je već poznato i svima jasno.

[55] Razumevanju gornje Platonove teze može pomoći Hegelova izreka: „filozofija se bavi onim što se obično smatra poznatim". Pravo istraživanje počinje tamo gde nauke svoja istraživanja zaključuju. U gornjem tekstu reč je o tome da bi to *pravo istraživanje,* tj. dijalektičko istraživanje, moglo da počne istraživanjem onoga što „geometri" uzimaju kao „hipoteze" (v. prethodnu belešku). Ono bi, dakle, počelo pitanjima: šta je broj? šta je parno i neparno? šta je figura? itd. A cilj istraživanja, koja počinju takvim pitanjima, je *definicija,* i to shvaćena kao odredba ili poimanje, shvatanje, umno uviđanje onoga što po sebi jeste takvo kakvo jeste.

[56] Platon ovde bez posebnih objašnjenja prelazi na drugo značenje *noeton-a.* U prethodnom tekstu bilo je reci o „umnom" kao saznajnoj moći duše. Ovde je očigledno reč o „umnom" kao inteligibilnom obliku, ili onome što je „prvo". U Aristotelovoj terminologiji, taj i takav inteligibilni oblik označen je kao „prvi uzrok" ili kao „prvi princip". U nemačkom idealizmu uvedeni su atributi „subjektivno" i „objektivno", bez sumnje u platonskoj tradiciji i sa namerom da se Platonov način izražavanja učini preciznijim i jasnijim. No Platon, u nastavku komentarisanog teksta, nagoveštava da saznajni postupak, koji „upotrebljava hipoteze", može da dosegne samo do pojma kao subjektivne forme, tj. do pojma ili „ideje" koji su u samoj duši i koji se tamo pokazuju kao shvatanje ili razumevanje same stvari. Dalje se nagoveštava da jedino dijalektički postupak uspeva da otkrije objektivnu formu, odnosno ideju koja je „za sebe i po sebi", koja je, dakle, onaj poslednji ili onaj prvi izvor i same sebe i one moći shvatanja i poimanja, što je lokalizovana u duši.

[57] Duša koja „nema snage da prevaziđe nivo hipoteza" je, prema Platonovoj viziji, ona duša koja ostaje u domenu empirijskog i vidljivog, ne znajući za drugi viši domen. Takva duša u istraživačkom saznajnom postupku živi u uverenju da su forme ili oblici (figure, brojevi i si.), koje je otkrila, samo „kopije" (generalizacije) vidljivih primeraka čulnog sveta, a ne zna da su upravo ti vidljivi primerci u stvari pojedinačni pojavni oblici onih figura, brojeva, brojnih odnosa i drugih takvih rodova i vrsta. Prema tome, obično mnenje drži da je ono što opisuje Platonova teorija ideja nešto kao naopako okrenut svet. £a uzvrat, teorija ideja smatra da je upravo obično mnenje to koje posledicu uzima za uzrok: ono što je poslednje u redu stvari kao ono što je prvo. Platon je nastojao da i taj nesporazum između običnog mnenja i teorije ideja uključi kao posebni elemenat teorije ideja, pa je u sledećim razmatranjima, na početku sedme knjige *Države,* stavio metaforu o pećini kao svoje objašnjenje konflikta između običnog mnenja i teorije ideja.

[58] *Logos,* kao govor, imao je kod Grka uzvišenije mesto nego kod modernih. Time se ne pomišlja samo na magijsku moć govora, u koju veruju svi primitivni narodi, nego pre svega na univerzalnost govora. Grčki filozofi, počev od Heraklita, veruju da priroda govori sopstvemm jezikom i da taj govor prirode mudri ljudi mogu naučiti i razumeti. Slično tome, veruje se da naročito obdareni ili nadahnuti ljudi, proroci i pesnici, mogu da prenose poruke bogova i sudbine. U filozofiji se pak, shodno tome, pretpostavljalo da biće kao biće takođe ima svoj logos i da se taj logos može protumačiti naročitom upotrebom ljudskog uma. U gornjem tekstu, Platonova tvrdnja je bez tog kulturno-istonjskog konteksta nerazumljiva, ali ona postaje razumljiva ako pretpostavimo da Platon time misli na ono što mi nazivamo „logika". Ima naime, jedna „logika" bića i bivanja koja se nigde ne može videti niti drugim

čulima osetiti, ali koju ljudski logos poprima od bića i sadrži je u sebi. No ta se „logika", koja je ujedno i najdublji smisao bića, njegov raz-log i svrha, ne otkriva bez istraživačkog napora i bez onoga što Platon imenuje rcčju *dialigesthai (dijalektika).* Ova je reč višeznačna ili, bolje, ispunjena jednim naročitim značenjem, koje nijedna reč modernih jezika ne bi mogla preneti, kao i kad je u pitanju reč *filosofija.* Rimljani su obe te reci jednostavno preuzeli, ne prevodeći ih, kao što su postupili i moderni, preuzimajući ih od Rimljana. Reč *dialegesthai* upućuje pre svega na *dia-lego* — razgovaram i na *dia-logos* = razgovor. I jedno i drugo je vezano za ispitivanje, postavljanje pitanja sa-govorniku i za njegovo od-govor-anje; zatim na: raz-laganje, iz-laganje, obraz-laganje, raz-jašnjavanje (umno rasvetljavanje), ob-jašnjavanje. Polazeći od sopstvene moći umnog uviđanja, sagovornik daje svoj pristanak tezi onoga koji ispituje, ili jednostavno odgovara potvrdno i odrečno na postavljena pitanja. Ali, dajući svoj pristanak, ili odgovarajući odrečno na postavljena pitanja, sagovornik je *prinuđen* — ne fizičkom silom ili kakvom drugom pretnjom, nego logikom — da prihvati ili odbaci i ono što nužnim logičkim načinom sledi iz početnih potvrdnih ili odrečnih odgovora. Tako se izvode sva dokazivanja i sva pobijanja, pomoću kojih se od „mnenja" kao ličnog mišljenja dolazi do znanja kao univerzalne istine o postojećem.

[59] Prema prethodnom, moglo je izgledati da se u dijalektičkom postupku zabranjuje upotreba primera i poređenja uzetih iz područja „vidljivog". Ovde se sada to ispravlja, pa se nagoveštava da je i u tom najznačajnijem saznajno-istraživačkom postupku dopuštena upotreba „hipoteza", tj. primera koji se odnose na sve ono što je tu oko nas, vidljivo. Dopuštena je *ana-logia,* ali u doslovnom značenju te reci, kao govorenje o onome što je gornje, kao govor koji stremi onom gornjem, a ne ostaje u području „hipoteza", tj. u području onog što je ispod, onog što je tu dole, u nama i oko nas kao prolaznih telesnih jedinki.

[60] Ovo je prvo i za evropsku filozofiju izvorno razlikovanje razuma i uma. Ono će, sa svim posledicama koje su već izražene ili nagoveštene ovde, na kraju VI knjige *Države,* mnogo kasnije, u okvirima nemackog idealizma, postati predmet kontroverznih stanovišta, pre svega Kantovog i Hegelovog. Platon je prvi postavio nauke, ili kako se ovde nazivaju — veštine, u područje razumskih saznajnih moći, a dijalektiku u područje umstvenih saznajnih moći. Kant i Hegel su to kasnije, svaki na svoj način, ponovili. Uz to, ono što Platon označava kao područje „hipoteza", Kant je označio, preuzimajući terminologiju engleskog empirizma, kao područje „mogućeg iskustva".

[61] Umovanje (noesis) odgovara onome što je Aristotel precizirao kao *teorija* (theoria) i našta je nadovezao ono što je nazvao „teorijskim znanjima", imajući za taj postupak i direktne uzore u Platonovim tekstovima, jer Platon *(Država,* 486a, 517d; *Zakoni,* 951c) prvi upotrebljava reč *theoria* u značenju umstvene kontemplacije onoga što jest, a u dijalogu *Državnik* (258e, 259c) upotrebljava izraz *praktike* kao oznaku za praktična znanja nasuprot izrazima *gnostike* i *theoretike* kao oznakama za teorijska znanja. Umovanje (noesis) i teorija (theoria) imaju i jedan sinonim novolatinskog porekla: spekulacija *(speculatio).*

[62] Umovanje odgovara najvišim oblicima (idejama), pre svega ideji ili formi *dobra,* zatim formi *lepog* i *pravičnog.* Razumevanje, ili razumsko poimanje, odgovara onim oblicima ili formama koji se otkrivaju u svim disciplinama matematike, kao i u astronomiji i harmonici. Vera odgovara onom što Platon na drugim mestima naziva „mnenjima", tj. ličnim i grupnim uverenjima, ličnim i opštim pred-rasudama, dakle

onome što prethodi rasuđivanju i što utiče na prosuđivanje vrednosti. Najzad, *eikasia,* koju sam ovde preveo našim izrazima „slikovito predstavljanje", „nagađanje", odgovara mitu, pesništvu i, uopšte, predstavljačkim, mimetičkim umetnostima. Ejkasija je, prema Platonu, najniža i najmanje vrcdna saznajna moć i rezultira u najmanje jasnim, konfuznim, predstavama postojećeg. Sličnu podelu, samo bez ovog četvrtog člana, pravi Kant u *Kritici čistog uma (Transcendentalna dijalektika, Treći otsek kanona čistoga uma),* govoreći o *mnenju, z,nan\u* i *veri,* i razdvajajući — saobrazno kulturno-istorijskim okolnostima — *mnenje* i *veru.*

[63] Ana-logos ovde označava srazmernost ili proporcionalnost: četiri saznajne moći međusobno se odnose po jasnosti svojih vizija postojećeg na isti način kao što se pojedine regije umstvenog i vidljivog međusobno odnose po stepenu bića kojeg u sebi nose. Umstvena moć, kao umno posmatranje onoga što je „prvo" i što je „bez hipoteza", vizira biće samo po sebi, tj. vrhunske torme bića po sebi, i to na najjasniji mogući način. Ejkasija pak vizira samo „senke" onih stvari i događaja koji su i sami „senke" nižih formi bića, pa i .to čini na najnejasniji mogući način, jer pesnici — kako to Platon želi da pokaže u dijalogu *Ijon* — govore kao u nekom bunilu, ne znajući pravi smisao onog što govore.

[64] Platon pokatkad upotrebljava reci „istina" i „biće" (realitet) kao sinonime, što je i ovde slučaj.

KNJIGA SEDMA (Z)

[1] Zarobljenici u „pećini" ne vide ni sami sebe, ni jedan drugog, nego samo svoje senke i senke drugih zarobljenika. Isto je tako i sa predmetima koji se pronose iza njihovih leđa; oni, naime ne vide te predmete, nego samo njihove senke.

[2] Može gledati samo „senke".

[3] To je ono što se u običnim, svakodnevnim prilikama naziva „stvarnim". Reč je o predmetima čulnog opažanja, koji prema teoriji ideja, skiciranoj u prethodnoj (šestoj) knjizi, nisu stvarni u pravom smislu te reci.

[4] Ovi predmeti su „gore" u odnosu na pećinu u kojoj se, kao u nekom podzemlju, nalaze Sokratovi „zarobljenici".

[5] „Vreme i godine" nisu konstituenti bića po sebi, koje je večno, nepromenljivo i, prema tome, izvan vremena. Vreme i godine su konstituenti vidljivog sveta, tj. onog sveta koji se očima vidi, iako se samo vreme ne može videti, nego se o njemu zaključuje, tj. do njega se dolazi proračunavanjem trajanja pojedinih sunčevih perioda. Vreme sa suncem ulazi u svet.

[6] Stih iz *Odiseje* (XI, 489), već citiran napred na strani 386c u trećoj knjizi.

[7] Aluzija na Sokratovu sudbinu, tj. na činjenicu da su Sokrata njegovi sugrađani osudili na smrt i pogubili.

[8] Aluzija na Sokratov odnos prema sugrađanima i sudski proces protiv Sokrata.

[9] Platon ovde misli na sofiste.

[10] Organ za učenje je um (nous), a sposobnost za učenje, ili saznajna moć, je umovanje (noesis) i razumevanje (dianoia), kao što je prikazano na kraju šeste knjige.

[11] Moć vaspitanja ili obrazovanja je ograničena, o čemu se ovde govori metaforično: vaspitač ne može usaditi nekome „organ za učenje" (um), ni sposobnost za učenje, jer se i jedno i drugo rođenjem donosi na svet. Vaspitač može jedino da u vaspitaniku izvede preobražaj, tj. da vaspitanika preokrene (metastraphesetai) i usmeri njegov „vid" prema d o b r u . Ovo „preokretanje" ili „preobraćanje" vrši se u odnosu prema svetu prolaznih stvari, prema svetu nastajanja i propadanja, od kojeg vaspitanik treba da se okrene na drugu stranu, na onu na kojoj se nalazi ono što je neprolazno, nepropadljivo i večno. Stoga obrazovanje, nauka i filozofija, ako vaspitanik počne da ih usvaja i živi u istraživačkom entuzijazmu, sami po sebi vrše ono „preobraćanje", jer su nauka i filozofija upravo usmerene prema neprolaznim i večnim formama postojećeg.

[12] U izvorniku stoji: *phrćmesis,* što se može prevesti kao „moć mišljenja", kao „moć razumevanja" ili shvatanja. Za tu moć kaže se da je ponajviše božanska, a to znaci da je ta moć ono što je u ljudskom biću jedino besmrtno. Upor. *Fedon* (70b, 76c, 79d).

[13] Platonova je pretpostavka da čulni nagoni i ćulne strasti vuku nadole, tj. prema svetu kao regiji prolaznih i propadljivih stvari, i da ti nagoni i strasti kvare onaj besmrtni umni deo duše, odvraćajući ga od njegove prirodne usmerenosti, koja vodi kontemplaciji večnih formi. Prema tome, vaspitanje ima da savlada snagu čulnih nagona i da umni deo duše uzdigne, oslobodi od te nagonske olovne^ đuladi i usmeri prema gore. U prvom slučaju, dok je vezana čulnošću, duša postaje troma, teška i lenja. U drugom slučaju, duša postaje laka, spremna za uzdizanje i usavršavanje. U tom smislu je i Heraklit govorio: „Dušama je radost ili smrt da vlažne budu. Radost im je pad u životu" (D. Fr. 77) i „Suva duša je najmudrija i najbolja" (D. Fr. 118)._

[14] Ostrvo blaženih ili ostrvo srećnih (makoren nesos) su prema tadašnjim verovanjima, posmrtna boravišta onih koji su zaslužni za državu. Ovde je taj izraz u ironičnoj upotrebi, jer ne mogu biti zaslužni za državu oni koji se odriču bilo kakve političke aktivnosti.

[15] Direktna aluzija na prilike u atinskoj državi: oko vlasti se glože i državom upravljaju oni koji po svojim sposobnostima i karakteru nisu dorasli toj obavezi, dok oni najmudriji i najpošteniji stoje po strani. Platonova je zamisao da upravljanje državnim poslovima, tj. onim poslovima koji se odnose na ćelu zajednicu, treba da bude obaveza za najmudrije, i onda kada ovima do toga uopšte nije stalo, a zabranjeni prostor za one kojima je do vlasti najviše stalo, i to zato da bi svoju mudrost, ako je imaju, koristili za zadovoljavanje egoističkih interesa na štetu opštih.

[16] Ono što je rečeno na strani 465de, 466a.

[17] To jest i u politici i u filozofiji.

[18] Priča se da su Asklepije, Herakle i Dionis posle smrti postali neka vrsta božanstava; uspelo im je, dakle, da se oslobode večnog boravišta u podzemnom (Hadovom) carstvu i da vaskrsnu, uspinjući se „gore do bogova".

[19] „Okretanje pločice" ili „okretanje crepa" je metafora koja se upotrebljava u dijalogu *Vedar* (XVIII, 241b) kao oznaka za preobražaj nasrtljivaca u begunca, tj. za preobražaj onoga ko je, bivajući usmeren na jednu stranu, „preokretanjem crepa" naglo postao usmeren na drugu, suprotnu stranu. Ta metafora potiče iz jedne dečje igre u kojoj su igrači podeljni na dva tabora. Igrom upravlja onaj ko u rukama drži jednu pločicu, koja je na jednoj strani obojena crnom, a na drugoj belom bojom. On baca pločicu uvis i uzvikuje *niks hemera* (noć-dan). Ako pločica padne tako da je njena bela strana okrenuta nagore, dečaci sa istočne strane jure one na zapadnoj strani, i obrnuto.

[20] Na strani 466e i dalje do 468a.

[21] V. napred, strane 410a do 412a.

[22] Palamed je u *Ilijadi* prikazan kao izumitelj, a tragički pesnici — Sofokle, Eshil i Euripid — su o Palamedu pisali u istom duhu.

[23] Ovde Platon misli na to da se samim viđenjem, bez učešća razuma, mogu opažati predmeti (u ovom slučaju prsti), ali se ne mogu spoznati odnosi među predmetima, jer u primeru koji je naveden, viđanje daje međusobno suprotne informacije. Naime, najveći od tri pokazana prsta je — za viđenje — istovremeno i u sredini i na kraju. U sredini je u odnosu na ćelu šaku, a na kraju je u odnosu na tri pokazana prsta. Za razumevanje odnosa (relacija) među stvarima potreban je, dakle, razum. Isti je slučaj kada je reč o kvalitetima kao što. su „debljina i tankoća", „mekoća i tvrdoća". Za viđenje ili za čulo dodira, jedan te isti predmet može biti i debeo i tanak, i tvrd i mek. Jer, u kojem je odnosu dati predmet debeo, a u kojem opet tanak; u kojem je odnosu tvrd, a u kojem opet tanak — to može razjasniti samo razum koji uviđa te odnose, a čulu vida i čulu pipanja to nije mogućno. Prst je, na primer, tvrd u odnosu na vunu, ali je mek u odnosu na mermer. Upor. dijalog *Fedon* (96c do 97b, 102a do 103a).

[24] U tekstu se pretpostavlja da „veliko" i „malo" nisu samo relativni, nego i apsolutni pojmovi. Pretpostavlja se, naime, da postoji nešto što je „veliko po sebi", a ne samo veliko *u odnosu* na nešto drugo što je manje, kao i to da postoji nešto što je „malo po sebi". Naravno, „veliko po sebi" i „malo po sebi" ne mogu postojati u području „vidljivog", odnosno u području empirijskog (v. kraj šeste knjige). Stoga viđenje, čija se saznajna moć kreće u području vidljivog, „brka veliko i malo", jer mu se jedni te isti predmeti mogu istovremeno pokazivati i kao veliki i kao mali. V. prethodnu belešku i stranu 523e, gde se takođe pretpostavlja da kvantiteti, kvaliteti i relacije imaju apsolutnu vrednost, koja nije locirana u području empirijskog, nego u području razumskog, odnosno matematičkog.

[25] Ta se tvrdnja ne odnosi samo na razdeobu *umstvenog* i *vidljivog o* kojoj je bilo reci pri kraju šeste knjige, nego po svoj prilici i na prethodnu tvrdnju o *velikom* i *malom.* Ako je naša pretpostavka osnovana, onda bi *veliko po sebi* bilo u stvari celina postojećeg, celina koja se samo umom može shvatiti. *Malo po sebi* bilo bi oznaka za empirijski svet, za ono što Platon naziva „vidljivim", očigledno proširujući tu oznaku na celinu empirijskog sveta.

[26] Na strani 523cd.

[27] Sudija treba da odluči šta je to što se vidi: jedinica ili mnoštvo. To se pitanje može postaviti u različitim kontekstima. Na primer, da li je data dužina jedinica ili mnoštvo manjih dužina, kao što se pita Zenon u aporiji „dihotomija". Ili, da li je duša jedinica ili harmonija telesnih delova, kao što se Platon pita u dijalogu *Fedon.* Ili, da li je prava država jedna ili je sklop međusobno sukobljenih delova, kao što se o tome govori ovde u dijalogu *Država.* Slično tome, može se pitati da li je postojeće jedinica ih je pak sastavljeno iz međusobno različitih regija, kao što se tvrdi u šestoj knjizi. No način postavljanja pitanja o jedinici i njenoj suprotnosti je u gornjem tekstu daleko jednostavniji. Platonova je namera da i u ovoj oblasti utvrdi saznajnu nemoć čula, preciznije, čula viđenja. To čulo vidi mnoge stvari istovremeno i kao jedinstvene i kao mnoštvene. Time ono daje o jednoj te istoj stvari suprotna obaveštenja, pa tako podstiče aktivnost razuma, koji kao nekakav sudija treba da razluči suprotnost i da svakoj odredi mesto koje joj odgovara.

[28] Reč je o tome koja su to znanja pomoću kojih se može izvršiti „preobražaj", „preobraćanje" duše i njeno izvlačenje iz vrtloga svakodnevnih interesovanja i strasti, kako bi se duša budućih „Čuvara" usmerila prema d o b r u , u korist države i u sopstvenu korist.

[29] Praktično računanje, logistika, obuhvata prebrojavanje koje se vrši u trgovini, poljoprivredi, stočarstvu i drugim poslovima. Logistika takođe uključuje četiri računske radnje: sabiranje, oduzimanje, množenje i delenje; a uz to i obična merenja dužina, površina, zapremina. *Aritmetika* je, kako je Platon zajedno sa drugim naukama ponekad naziva, *veština, umešnost* baratanja brojevima izvan praktičnih potreba i svrha. *Logistika* i *aritmetika* imaju dvojaku funkciju: praktičnu (de-

latnu) i teorijsku (kontemplativnu). U daljem izlaganju Platon nastoji da nađe najbolji način povezivanja te dve funkcije.

* [30] Reč „nauka" (mathema) ovde je upotrebljena u značenju *onoga što se uči,* što je predmet učenja.

[31] Svha učenja nije za sve učenike ista: budući ratnik izučava logistiku i aritmetiku radi najboljeg mogućeg upražnjavanja svoje profesije, a filozof opet radi onoga što sačinjava njegov životni poziv. Filozof pak može ono što može ratnik, a ratnik ne može ono što može filozof. Ova hijerarhija proizlazi iz različitih stepena sposobnosti i sklonosti. Reč *ousia* preveo sam ovde našom rečju „suština", mada bi se mogla staviti i reč „biće", u smislu *onog što jeste* na nepromenljiv način. Nadalje, *logistikos* je prevedeno našim izrazom „vest u mišljenju", jer nije bilo mogućno preneti Platonovu igru reci na tom mestu. *Logistikos* je, naime, ne samo onaj ko je „vest u mišljenju", nego i onaj ko je „vest u računanju", a te dve veštine uslovljavaju jedna drugu.

[32] „Čuvar" uzorne države je znalac, odnosno mudrac u najvišem ljudski mogućem stepenu, a to podrazumeva da on, u slučaju potrebe, bude i ratnik. Hrabrost je jedna od četiri kardinalne vrline koje moraju biti prisutne i u državi i u ličnosti „čuvara".

[33] Reč *idiotikos* ovde označava onaj oblik neznalaštva ili nisko plasiranog znalaštva koji logistiku upotrebljava u prizemnom krugu privatno-sopstveničkog interesa. Svakako ne bi odgovaralo izvoru ako bi smo rekli da je takva upotreba logistike *idiotska,* u današnjem značenju te reći.

[34] Iz raspravljanja ρ brojevima, proisteklim iz empirijskih generalizacija, mogu nastati one dosetke koje su nazvane „sofizmima". No moguće je, isto tako, da se ovde aludira na Zenonovu dijalektiku, primenjenu u njegovim „aporijama", u kojima se operiše brojevima proisteklim iz „vidljivih i opipljivih tela".

[35] Ako se jedinica ,,u govoru" razlomi, na primer, na dva dela, tada će „oni koji su u to upućeni" pokazati, umnožavanjem, da se jedinica kao jedinica time nije promenila, jer je 1/2 ' 2 = 1 . Isto se dobija ako se jedinica „u govoru" podeli na bilo koji broj (n) delova.· (1 : η) · η = 1. Ovde je razume se, upotrebljena moderna notacija. Platon i matematičari njegovog vremena uzimali su za jedinicu neku duž. Ako se duž podeli na 2, 3, 4. . . . ili *η* delova, tada će se lako pokazati da duž, uzeta za jedinicu, ostaje nepromenjena tom deobom na manje jedinice, jer zbir tih manjih jedinica daje onu polaznu jedinicu, isto kao što ovu daje i umnožak deobnih članova — ukoliko su oni međusobno jednaki.

[36] Misli se na stvari empirijskog sveta koje nastaju i nestaju, te u tom svom prolaznom i nestalnom obliku ne mogu biti predmet nauke.

[37] Reč je o tome da „geometri" (matematičari) većinom upotrebljavaju jezik naivnog realizma, te o matematičkim stvarima govore na isti način kao što se govori o čulima dostupnim predmetima „vidljivog" sveta, na primer, o pravoj govore kao nekakvom dobrom zategnutom konopcu, o ravni kao o nekakvom ravnom polju, o kvadratu kao nekakvom ramu, o kocki i lopti kao o predmetima koje majstori prave od drveta ili kamena, i tome slično. A sve matematičke stvari su, po definiciji, neempirijske, pa ih niko ne može nacrtati i konstruisati kao takve. Platon, međutim, postavlja zahtev, ali u formi indikativnog suda. da se matematika u celini neguje samo radi čistog saznanja, odnosno radi preobraćenja duše i njenog usmeravanja ka vrhunskom dobru, a ne radi praktične primene u arhitekturi, ili u nekom drugom zanatu. Ovaj se zahtev unekoliko kosi sa prethodnim zahtevom da ratnici uzorne

države uče matematiku radi što boljeg praktikovanja ratničke veštine. No Platon je, shodno klasnim predrasudama, smatrao da je ratnički poziv plemenitiji od radničko-zanatlijskog poziva i da je za slobodno? čoveka nedostojno da se bavi bilo kakvim fizičkim radom. Platon nije u tome gledištu bio usamljen. Činjenica je, uostalom, da je grčka nauka bila potpuno odvojena od zanatstva i od onoga što danas nazivamo „tehnologijom".

[33] Verovatno je i ovo mesto poslužilo kao osnov legende da je na ulazu u Akademiju stajao natpis: „Neka ne ulazi ko nije vest geometriji", jer onaj ko ne zna geometriju neće razumeti one više nauke koje se tu izučavaju.

39 P r v a dimenzija je prava linija, ili broj, predstavljen pravom linijom. Druga dimenzija je ravan, koja ima dužinu i širinu. Matematičke stvari „druge dimenzije" obuhvata «geometrija u ravni („planimetrija"), a u aritmetici tome odgovaraju tzv. kvadratni brojevi. U kasnije razvijenoj algebri, onome prvom odgovaraju tzv. linearne jednačine, a drugom jednačine drugog stepena („kvadratne jednačine"). Treća dimenzija je ono što daje „dubinu" i obuhvaćena je onim što danas nazivamo „stereometrijom", naukom o prostornim čvrstim figurama (popularno: telima).

[40] Ova omaška nije slučajna. Platon, naime, govori o stereometriji, našta Glaukon primećuje da ta nauka — u Sokratovo vreme — još nije otkrivena. Iako je u pitagorejaca bilo izvesnih elemenata prostorne geometrije, ova je nauka utemeljena i razvijena tek u Akademiji. Glavnu ulogu u tome imao je pripadnik Platonove Akademije — Teajtet, čije ime nosi jedan od Platonovih dijaloga. Teajtetov rad na razvijanju stereometrije nastavio je mladi pripadnik Akademije Eudoks sa Knida čijem autorstvu se moraju pripisati osnovi onoga što sadrže XI i XII knjiga Euklidovih *Elemenata.* Nesumnjiv je Platonov uticaj na čisto teorijski smer geometrije u smislu objašnjenja datog u belešci 37.

[41] To je aluzija na organizovana istraživanja u Akademiji, čiji je ,,vođ" bio Platon.

[42] Aluzija na istraživanja, preduzeta u Akademiji, u oblasti prostorne geometrije. Kad to piše, Platon je očigledno zadovoljan tokom tih istraživanja, jer vidi kako se stereometrija — uprkos svim preprekama — pojavljuje kao kompletna nauka.

[43] Platon ovde ne upotrebljava reč „tela", nego kaže da je astronomija nauka o onome što se prostire u dubinu i što se kao takvo kreće ili, bolje reći, „pomera".

[44] Tekst je ovde nejasan, jer astronomija bi trebalo da bude peta nauka, ako se i „logistika" računa kao posebna nauka. No čini se da Platon logistiku pridružuje aritmetici, da pod „geometrijom" razume ono što je kasnije nazvano „planimetrija", a da još nema ime za prostornu geometriju (stereometriju). U prevodu sam ipak upotrebio reč „stereometrija", mada je nema u izvorniku, jer bi doslovnim prevođenjem onoga što Platon označava zgusnutim načinom i upućivanjem na prethodna izlaganja, tekst postao bez naročite potrebe nerazumljiv.

[45] Na strani 527de.

[46] Verovatno aluzija na Empedokla i Anaksagoru.

[47] Sokrat ovde ironično govori o Glaukonovoj sklonosti da hrabro, ali brzopleto, donosi zaključke. Poslednja rečenica bi u slobodnijem prevodu mogla da glasi: „možda ti prosuđuješ vispreno, a ja naivno i glupo", pri čemu bi ironija na Glaukonov račun bila još više naglašena, jer smisao rečenog je upravo obrnut.

[48] O stvarima koje se jednostavno *gledaju* nema nauke, i to delom zato što iz prostog gledanja unaokolo, gore ili dole, ne sledi nikakva nauka, a delom zato što su predmeti viđenja nestalni i promenljivi, a nauka se ne odnosi na šaroliko mnoštvo stvari čulnoga sveta, nego na ono što je opšte i nužno, i što kao takvo osmišljava ono šaroliko mnoštvo, sistematizuje ga i pokazuje da u haotičnom mnoštvu utisaka i zbivanja ima nekog reda.

[49] Platon oštro razlikuje „gledanje duše" od običnog gledanja očima. Duša „gleda" umom, a ne očima. Um je uviđajuće „oko" duše.

[50] Ovo je od Platona pa nadalje, u potpunoj istoriji nauka, ostvarivano kao matematička astronomija, te je u tom duhu rečeno da „nebo astronoma nijedno oko ne može videti".

[51] U izvorniku stoji reč *shema* (schema), a ne *eidos* ili *idea,* reci koje pripadaju porodici glagola *ideein* = gledati, posmatrati. V. belešku 49. Za *viđenje* (očima) je u tom tekstu upotrebljena reč *opsis.*

[52] To su istine o idealnim oblicima, o identitetu i udvajanju, koje se mogu shvatiti samo rasuđivanjem i izračunavanjem, a ne gledanjem empirijskih modela. Izraz „istina o dvostrukom" verovatno se odnosi na problem dvostrukog kvadrata ili dvostruke kocke. A problem je u tome da se nađe dužina kvadrata čija je površina dvostruko veća: ako je dužina datog kvadrata *a,* površina dvostruko većeg kvadrata čija ie ivica χ biće $2a^2$, iz čega, prema modernoj notaciji, sledi da je χ = a *γ2.* Na sličan način sledi da je ivica kocke, koja ima dvostruko veću zapreminu od date kocke, χ = *&Ÿ2.* I dužina traženog dvostrukog kvadrata, kao i dužina tražene dvostruke kocke pokazuju se kao iracionalni brojevi, te se, prema tome, kvadrati i kocke sa takvim ivicama ne mogu adekvatno konstruisati ili napraviti od nekog materijala, *\cr* ono što je tako nacrtano ili napravljeno nije jednako onome što je zamišljeno. Osim toga, dok je ivicu traženog dvostrukog kvadrata lako konstruisati pomoću lenjira i šestara, jer je tražena ivica jednaka dijagonali datog kvadrata — problem dvostruke kocke je takvim konstruktivnim postupkom nerešiv.

[53] Shodno pitagorejskim učenjima, Platon pretpostavlja, da je nebeski demijurg vrhunski matematičar i da mu je kao takvom pošlo za rukom ono što nijednom zemaljskom majstoru nije moguéno: da konstruiše svemir shodno idealnim matematičkim principima. Ovde se prećutno prihvata stara zamisao presokratika da su i zemlja i nebo sagrađeni od istog materijala. Ovu je zamisao Aristotel odbacio, uvodeći pretpostavku da su nebeska tela „apsolutno laka" i po tome nematerijalna, nasuprot zemaljskim i sublunarnim telima koja su „apsolutno teška" i po tome materijalna.

[54] „Razdeobe vremena" u grčkoj astronomiji vršene su prema opažljivim kretanjima sunca, meseca i celokupnog nebeskog svoda. Tako su se dobivale godine različitog trajanja: solarna, lunama i godine pojedinih planeta.

[55] Nebesko područje je, prema Platonovoj pretpostavci, jedino područje „vidljivog" sveta u kojem nema nastajanja i propadanja, a promene u tom području vrše se po matematičkim principima: kretanjem po idealnim putanjama, koje su nepromenljive. Osnova takvog rasuđivanja ipak je bila *viđenje očima* (opsis), koje je Platon prethodno odbacio kao saznajno nepouzdano. Čini se da je Platon zvezde i planete ubrajao u „živa bića" i, shodno prastarim verovanjima, u bogove. Tako bi se moglo razumeti zašto je on propustio da područje neba označi kao treće područje „vidljivog", pored spomenuta dva (onog koje obuhvata svet živih bića i onog koje buhvata svet senki). V. napred, stranu 510a i dalje.

[56] Čini se da je Platonova prvobitna namera bila da se ne bavi mnogo astronomijom, nego da se, u skladu sa osnovnim Sokratovim opredeljenjem, okrene prema istraživanjima koja bi trebalo da vode „preobraćanju", „spasenju" duše i države kao prirodne ljudske zajednice.

[57] U *Zakonima* (X, 893b i dalje) „nabrajaju se" sve vrste kretanja i kaže se (894d) da ima ukupno deset kretanja. Prvih osam kretanja — mada se iz Platonovog teksta u *Zakonu* ne vidi jasno šta bi moglo biti svako od tih osam — pripadaju onome što se modernom terminologijom može svrstati u tri sledeće vrste kretanja: (I) rotaciono, (II) translatorno i (III) hemijsko. Rotaciono je kretanje nalik na obrtanje točka, pa se iz Platonovog teksta može razabrati da ta vrsta kretanja obuhvata bar dve podvrste: periferno i centralno. Ovima bi se, kako se čini, mogle dodati još dve podvrste: kretanja po velikoj i kretanje po maloj orbiti, čime se nagoveštava ono što nam je preko Ptolomeja poznato kao „epicikl" (mali krug čije se središte kreće po velikom krugu). Tako bi ono što mi nazivamo „rotacionim" kretanjem u Platonovom nabrajanju obuhvatalo četiri vrste planetarnih kretanja. O ovima je u *Državi* (X, 616d do 617c) dat još manje jasan opis. Upor. takođe *Zakoni* (VII, 821b i dalje) i *Timej* (38c i dalje). Ostale četiri podvrste pripadale bi translatornom i hemijskom kretanju, svakom po dve. U translatornom, jedna bi bila jednostavno klizanje, a druga valjanje, kao u kretanju nekog cilindra. U hemijskom, jedna podvrsta bi bila sjedinjavanje i mešanje, a druga razlaganje na sastavne delove. Sve u svemu, ukupno osam vrsta kretanja.

Preostale dve, koje Platon imenuje kao „deveto" i „deseto" kretanje, obuhvataju: (I) ono što pokreće nešto drugo a i samo biva pokretano nečim drugim; (II) ono što samo sebe pokreće a sposobno je da pokreće i nešto drugo. Ono prvo ili „deveto" moglo bi biti kretanje živog tela, ali isto tako i kretanje planeta i sunca. Ovo poslednje („deseto"), koje je za Platona ujedno i prvo u smislu izvornog, iskonskog, čini srž svega što je živo, odnosno glavnu karakteristiku onoga što Platon naziva *psyche* (duša).

[58] Ovde se sva kretanja dele u dve velike grupe: (I) u ona koja se mogu videti, i (II) u ona koja se mogu čuti.

[59] To je verovatno aluzija na ono što su pitagorejci nazvali „harmonija sfera", verujući da svaka nebeska sfera proizvodi jedan njoj svojstven ton, a sve zajedno sklad tih tonova. Platon pominje pitagorejce samo na dva mesta. Ovo je jedno od tih, a drugo je u X knjizi *Države* (6Q0b) gde se pominje Pitagora i uticaj koje je on izvršio na svoje sledbenike, uvodeći „pitagorejski način života".

[60] Kao što se astronomi ne mogu pouzdati u to da smisao nebeskih kretanja vide očima, nego se moraju truditi da to shvate matematikom (v. 529d), tako se i u slučaju *harmonike* oni koji uče ne mogu pouzdati samo u svoje uši, nego moraju upotrebiti pamet.

[61] Gornje podsmevanje se verovatno odnosi na pripadnike pitagorejskih sekti, one koji nisu bili ni osobito učeni ni osobito pametni, ali su fanatično sledili ono što su prihvatili kao Pitagorino uputstvo za život.

[62] Nejasni izrazi iz rečnika primitivnih pitagorejaca, koji su, sudeći po nabrojanim recima, postupali sa muzičkim instrumentom kao sa živim stvorom.

[63] Primitivni pitagorejci se u istraživanju smisla nebeskih kretanja previše i uzaludno oslanjaju na ono što oči vide, a u istraživanju smisla muzike ponašaju se kao naivčine koje hoće muziku da shvate samo ušima, koje nisu organ za shvatanje.

[64] Neprevodljiva igra reci: *nomos* označava i *melodiju* i *zakon*. U kontekstu su inače upotrebljeni izrazi koji se odnose na muziku, ali Platon hoće da kaže kako je prethodni govor o naukama bio samo predigra za ono što je srž stvari o kojoj se raspravlja: smisao zakona u *Državi* i smisao dijalektike u konstituciji sistema znanja.

[65] Sokrat u stvari pita da li su oni koji su upućeni u nauke (aritmetiku, planimetriju, stereometriju, astronomiju i harmoniku) istovremeno i dijalektičari?

[66] U izvorniku stoji višesmislena reč *logos,* koju sam ovde preveo našom rečju „razlog", u nastojanju da što je moguće vernije izrazim smisao rečenog. Oni koji ne umeju ili ne žele da se služe logikom, tj. navođenjem razloga, obrazlaganjem, razlaganjem, dokazivanjem — ne mogu ni u spomenutim naukama imati uspeha. Sokrat je, dakle, sklon da tvrdi da oni koji su upućeni u nauke istovremeno, i upravo radi te upućenosti, moraju biti i dijalektičari.

[67] Ponovljena igra reci upotrebom termina *nomos.* V. belešku 64. Dijalektika, služeći se govorom *(logos),* nikako ne ostaje na činjenici da se govor i rasprava prenose čuvenjem nego smera na logos kao na razlog i dokaz, na ono što se samo umom može „čuti". Isti je smisao poređenja koje u tekstu dalje sledi, a koje se odnosi na viđenje očima i na umno viđenje (uviđanje).

[69] Viđenje očima samo je polazna tačka, inicijalni podsticaj za uviđanje, koje dolazi tek na kraju, dakle, posle kraćeg ili dužeg lanca posredovanja.

[69] Put posredovanja koji vodi od čulnog podsticaj a do inteligibilnog.

[70] U alegoriji o pećini „prikaze" su one veštačke figure koje se pronose iza leđa zarobljenih u pećini, koji na zidu pećine, prema kojem su licem okrenuti, vide senke tih figura. Šire, „prikaze" su, za Platona, predmeti „vidljivog" zemaljskog sveta. Izvorna reč je *eidola* (idoli).

[71] Slike na vodi, glatkim površinama i uopšte prirodnim ogledalima Platon naziva „božanskim prividima" zato što se te slike proizvode prirodno, same od sebe, a ne pod dejstvom ljudskih želja, sklonosti i zabluda. Ljudske slabosti iskaču iz tog prirodnog lanca događanja u kojem su one neka vrsta „stranog tela". One su veštačke (neprirodne) kao i one „prikaze" (idoli) koje pronose pred ulazom u pećinu. Upor. dijalog *Sofist* (266b i dalje).

[72] Oči i uši.

[73] Dijalektika je onaj put (v. belešku 69) koji vodi krajnjem cilju, shvatanju sistema postojećeg i njegovih pojavnih oblika. Ona nikako nije put bez kraja i konca, nije istraživanje koje ne rezultira ni u čemu definitivnom. Naprotiv, dijalektika je put koji vodi apsolutnom znanju. Hegelova koncepcija dijalektike je u toj tački potpuno saglasna s Platonovom. Reci *hodos* i *meihodos* (metod) ovde znače isto: *put.* Ipak, u ovoj poslednjoj' (methodos) oodrazumeva se još jedno značenje: način istraživanja, način prikazivanja. Dijalektika, prema tome, jeste onaj put koji zna za sebe, koji sam sebe može izložiti u filozofiji. Posledica je Platonovog stanovišta da je filozofija nezamisliva i nemoguća bez dijalektike. S druge strane, u dijalogu *Fileb* (16c) Sokrat kaže: „Dijalektika je, kako se meni pokazuje, dar koji su bogovi čoveku načinili i koji je do nas, Prometejevim posredstvom, dospeo iz božanskog zavičaja kao izvanredno blistava vatra."

[74] Misli se na aritmetiku, geometriju, astronomiju i harmoniku.

[75] Na kraju VI knjige.

[70] U izvorniku stoji reč *alogos* (doslovno: ono što nema logos), ono što je neizrecivo, alogičko, nesamerljivo. U prevodu sam stavio „iracionalnost" zato što se tvrdnja odnosi na tzv. iracionalne brojeve, koji su izvorno bili definisani kao nesamerljivost „linija" (duži), na primer, kao nesamerljivost strane i dijagonale kvadrata. Ako se strana kvadrata uzme za jedinicu, onda se dijagonala tog istog kvadrata nikako ne može izmeriti tom jedinicom, jer je, po Pitagorinoj teoremi, u tom slučaju dijagonala d = /2. Ako se u vaspitanike usadi *nesamerljivost,* onda oni neće moći da upravljaju državom i da donose ispravne odluke, koje se tiču svih, jer ni u čemu neće imati mere.

[77] Reč je o dijalektici kao nauci koja u najvećoj meri „preobraća" dušu i usmerava je ka ideji dobra.

[78] V. III knjigu, str. 412e i dalje.

[79] Zahtev da budući upravljači budu po mogućstvu i najlepši po stasu, liku i držanju *(eueidestatous),* nije obrazložen. Taj zahtev, kao što se vidi, nije postavljen imperativno. Poželjno je, dakle, da oni koji drugima zapovedaju i po svojoj spoljašnjosti budu najočitiji, verovatno zbog toga da bi i samom svojom pojavom ulivali autoritet. Ili možda zbog toga što se „lepa duša" teško može uskladiti sa ružnim i kržljavim telom.

[80] Na strani 495c i dalje.

[81] Ovim poređenjem se kazuje da filozofijom treba da se bave oni koji su joj po svojoj prirodi privrženi, oni čija je priroda nepatvoreno mudroljubiva, istinoljubiva i sklona znanju, a ne oni koji se lažno predstavljaju kao filozofi, koji su, dakle, to samo po imenu i zvanju, a ne po prirodi, obrazovanosti i stvarnoj istinoljubivosti. Iz daljeg teksta se vidi šta se misli pod tim polutanstvom i tom bastardnošću lažnih filozofa.

[82] „Nenamerna laž" će, po svoj prilici, biti ona laž koju upotrebljavaju pesnici i mitolozi.

[83] U istom značenju kao zakonit i nezakonit porod filozofije. V. belešku 81.

[84] A to su oni koji su telesno i duhovno defektni, zakržljali, nezreli (detinjasti).

[85] U ranijem odabiranju (412c) bilo je reci o tome ko treba da zapoveda a ko da sluša; sada je reč o tome koje je životno doba najpogodnije za učenje.

[86] Na strani 467b i dalje.

[87] Sokrat ovde govori o dijalektici kao o nečem što se široko praktikuje i zloupotrebljava. Ali iz onog što dalje sledi očigledno je da dijalektika (dialegsthai) ovde označava veštinu kojom se „slabiji govor" pretvara u „jači govor", dakle veštinu uveravanja i razuveravanja koja se primenjuje u demokratskoj skupštini i pred demokratskim sudovima. Takvom veštinom, u kojoj su podučavali, sofisti, „ljudi se napune riezakonitošću", tj. počinju dokazivati i osporavati ono što im je trenutno u interesu, ne hajući za istinu.

[88] Oni koji „dijalektikom" čine nešto nezakonito, tj. nešto što je protivno njenim principima i postulatima, koji traže da dijalektičar bude usmeren ka istini i dobru, krivi su, pa se postavlja pitanje da li takvu krivicu treba oprostiti i krivce pomilovati.

[89] Platon smatra da se dijalektikom ne smeju baviti ljudi mlađi od trideset godina. Puna životna zrelost zahteva se upravo zbog toga što dijalektika u sklonostima nedozrelih ljudi može postati oruđe za sticanje lične slave i koristi, ili oruđe za zabavu, a ne organon za istraživanje istine i otkrivanje puta ka d o b r u . Platonovi „tridesetogodišnjaci" su bili obavezni da prethodnih deset godina posvete onim naukama koje istražuju „iz hipoteza".

[90] U dijalogu *Gorgija* (463b) retorika je identifikovana sa laskanjem.

[91] Na strani 537b bilo je predviđeno da telesne vežbe traju dve ili tri godine.

[92] Ovo tvrđenje i ona koja potom slede sačinjavaju neku vrstu programskih uputstava za nasilno preuzimanje vlasti od strane filozofa. Puč počinje u određeni čas prvim i najznačajnijim prevratničkim činom: isterivanjem iz države svih stanovnika starijih od deset godina.

KNJIGA OSMA (H)

[1] Gornji tekst je kratak rezime pete knjige i onoga što je rečeno u trećoj knjizi počev od str. 415d pa nadalje.

[2] Na kraju četvrte knjige (str. 445c).

[3] To jest na prethodnim stranicama sedme knjige.

[4] U početku pete knjige.

[5] U početku svake nove runde borci (rvači i bokseri) zauzimaju određeni stav. Dijalog je ovde upoređen sa sportskim dvobojem.

[6] Kritsko i spartansko državno uređenje ovde su podvedeni pod zajedničko ime: *timokratija,* ili *timarhija.*

[7] Očigledno ironično izrečen atribut za tiranidu, koju je Platon, kako će se iz daljeg teksta videti, smatrao za najgori oblik državnog uređenja.

[8] Time su sva četiri tipa empirijskih državnih uređenja okarakterisana kao „bolesti države", dakle kao ono što postepeno razara, razjeda državu iznutra, iz same njene konstitucije.

[9] Nasledne kneževine postojale su u Tesaliji, a u Kartagini je bilo moguće kupiti kraljevski položaj.

[10] Poslovični izraz *(Ilijada,* XXII, 126; *Odiseja,* XIX, 163; Hesiodova *Teogonija,* 35).

[11] Računajući i uzornu državu o kojoj se u dijalogu govori.

[12] Prema toj najavi, ono što sledi ozbiljno je po tonu, ali je u suštini nešto nalik na ono što se kazuje deci. Platon ima određene rezerve prema mitovima, ali se ipak njima služi da bi ponešto i sam „slikovito" prikazivao.

[13] „Periodično obrtanje" je karakteristika kretanja nebeskih tela. Mitovi to obrtanje povezuju sa životnim ciklusom svakog živog bića. Svaka vrsta živih bića ima svoj odgovarajući manji ili veći ciklus.

[14] Kvadriranjem broja dobija se površina, odnosno ravan određena trima tačkama koje nisu na istoj pravoj (trougao). KutHranjem se dobija „treća dimenzija", odnosno figura određena sa četiri tačke („graničnice") koje nisu u istoj ravni (piramida).

[15] Matematički deo mita je najverovatnije pitagorejskog porekla. Shodno prethodnom, ovaj nejasan tekst bi mogao biti protumačen na sledeći način: životni ciklusi ljudskog roda određeni su ravnostranim ili pravouglim (Pitagorinim) trouglima, pravilnim tetraedrima i piramidama čije su osnove Pitagorini trougli, a to su oni trougli čije su strane celi brojevi i odnose se kao 3 : 4 : 5 (na primer: 6 : 8 : 10; 9 : 12 : 15; 12 : 16 : 20 itd. — svi takvi trougli jednostavno se dobijaju množenjem strana onog osnovnog sa 2, 3, 4, 5, ... n). Svi ravnostrani trougli su međusobno slični, kao što su međusobno slični i svi Pitagorini trougli.

Isto se može reći i za međusobne odnose pravilnih tetraedara i za međusobne odnose piramida čije su osnove Pitagorini trougli. U svakoj od tih klasa geometrijskih figura postoji proporcionalnost strana, zasnovana na sličnosti. U tekstu se pominju i „nesličnosti", čime se verovatno ukazuje na odstupanja pojedinih životnih ciklusa od pravilnosti, usled neumerenog življenja, bolesti, nasilne smrti i si. Poslednja rečenica znači jednostavno to da se u proporcionalnosti spomenutih figura ne pojavljuju iracionalni brojevi, bar kad je reč o odnosu njihovih strana.

[16] Osnovni epitrit (epitritos) morao bi biti izražen odnosom 4 : 3, odnosom kateta u osnovnom Pitagorinom trouglu i u svim trouglima koji su iz tog osnovnog izvedeni umnožavanjem njihovih strana celim brojevima. No taj se epitrit može dobiti i u ravnostranom trouglu, i to kao odnos 3 :4, kojim se izražava površina kvadrata nad visinom toga trougla. Epitrit je takođe oznaka koju su Grci upotrebljavali u metrici.

Predstavljanje životnih ciklusa istovremeno ravnim (kvadratnim brojevima) i prostornim (kubnim brojevima) figurama verovatno potiče iz osnovne podele živog bića na dušu i telo. Duša je neprostorna, a telo je definisano onom „trećom dimenzijom".

[17] Ova tvrdnja još dopušta tumačenje, ukoliko se pretpostavi da „petorka" ili „pempada" (pempas, ados) ima ovde tehničko značenje 5^2 ili 25 i ukoliko se dolaženje do „prve harmonije" ili prvog proizvoda izvede kvadriranjem. Izraz „spoji" (sydzygeis) ovde znači isto što i „pomnoži". Tada će, prema modernoj notaciji, ta računica izgledati ovako: $(4/3 \cdot 25 \cdot 3)^2 = (4 \cdot 25)^2 = 100^2 = 100$ " 100. Ovo tumačenje je izvedeno prema sledećoj rečenici u kojoj se tvrdi da je „prva harmonija" sastavljena iz jednakih činilaca, naime, sto puta sto.

Ostatak teksta ne dopušta nikakvo iole pouzdano tumačenje, jer sadrži previše dvosmislenosti uz premalo podataka. Nejasno je kako se iz osnovnog epitrita dobija „druga harmonija". Jedino je unekoliko van sumnje da je „prva harmonija" reprezentovana kvadratom, a druga pravougaonikom. Od antičkih vremena do našeg vremena komentatori nisu došli ni do kakvog jednoznačnog tumačenja, što je potpuno razumljivo kad se ima u vidu namerna tajanstvenost teksta, mnoštvo dvosmislenosti i skokova u izvođenju. Uostalom, Platon je gore u tekstu (545e) najavio da će ovo izložiti na pesnički tajanstveni način, „kao u tragediji", u kojoj pesnici „u punoj ozbiljnosti govore", a u stvari se šale kao da svoje reci upućuju deci.

[18] Ovim se ukazuje na nejasnost prethodnog teksta: Muze ništa ne objašnjavaju, inače bi pesnici govorili jasno kao filozofi.

[19] Od tog mesta pa nadalje ponovo se prilazi na direktan govor, mada Sokrat odgovara na pitanje „a šta dalje kažu Muze?'. Taj bi prelaz mogao značiti da Platon onome što sledi pridaje veću verodostojnost.

[20] Perijeci (pen'oikoi = oni koji stanuju okolo), naziv za kastu seljaka u Sparti. Ova kasta nije imala građanska prava, tj. ni na koji način nije učestvovala u upravljanju državom.

2' Sisitije.

[22] Ovde Adeimant smenjuje Glaukona u odgovaranju na Sokratova pitanja.

[23] V. napred podelu duševnih moći na strani 434d i dalje.

[24] Eshil, *Sedmorica protiv Tebe,* dva stiha (451, 570) sa različitih mesta tragedije Platon je ovde spojio.

[25] To znači kao manjina odabranih koja može da upravlja državom i bez pomoći većine.

[26] „Veliki kralj" je u V veku i kasnije bio uobičajeni izraz kojim su Grci označavali kralja Persije.

[27] Plutos je u istoimenoj Aristofanovoj komediji slepo božanstvo bogatstva. Plutos ne razlikuje rđave od dobrih.

[28] Upor. dijalog *Gozba* (210ac; 212a).

[29] Aluzija na ono što se priča u IX pevanju *Odiseje* (3, 67—104). Odisej je, naime, pod dejstvom strahovite bure, koja je odbacila njegove lađe daleko od Kitere, dospeo u Libiju gde su stanovali *Lotofagoi* (oni koji jedu lotos). Jedan deo Odisejeve družine posetio je Lotofage, koji su ih poslužili „slatkim i medenim lotosom". Oni koji su okusili taj lotos namah su se zaboravili i nije im više bilo stalo do povratka na brodove ni do traganja za domovinom. Odisej je morao, uz pomoć preostalih drugova koji nisu jeli lotos, da one drogirane silom vrati na brod.

[30] Platon poredi korumpiranje mlade duše sa postupkom posvećivanja u „velike misterije" i sa svečanim povorkama koje posvećeni priređuju. Ovde se verovatno misli na eleusinske misterije, koje su u atinskoj državi bile legalizovane. Kandidati (mladi ljudi) za posvećivanje u ove misterije morali su prethodno proći kroz obred očišćenja, na koji se u Platonovom tekstu aludira. Kontekst poređenja je takav da „misterije" pokazuje u vrlo lošem svetlu. Na drugi način, ali slično, lošu sliku o ponašanju orfičara daje odeljak 364b i dalje, u drugoj knjizi *Države.*

[31] Opis onoga što se zbiva u duši ovde odgovara onome što Platon vidi kao principe raspodele vlasti u atinskoj demokratiji. Asocijacije savremenika na Platonov tekst morale su, prema tome, biti neuporedivo življe i određenije nego što to može biti slučaj sa današnjim čitanjem.

[32] Reč je o „demokratskom čoveku", koji odbija da prihvati hijerarhiju vrednosti. Njegovu „tvrđavu" sačinjavaju „obmanjujući" i „varljivi", „lažni govori" (aladzones logoi), koji su suprotnost „istinitih govora" (atothon logon). I u jednom i u drugom slučaju, *logos* se u ljudskoj duši učvršćuje (stvara „tvrđavu") u obliku unutrašnjih čvrstih uverenja (mnenja), koja onda nastupaju kao vod životnog ponašanja.

[33] Platon hoće da kaže da takav čovek s vremena na vreme ponešto misli, mudruje, da bi ubrzo to napustio i utonuo u bujicu svakodnevnog životnog toka, nestalan i razdiran raznim strastima.

[34] Demokratski čovek, kao i demokratska država (v. napred, 557cd), sadrže u sebi, u haotičnoj mešavini, sve karaktere i sve tipove državnog uređenja.

[35] Atribut „najlepši", pripisan tiranidi i tiraninu, očigledno je u najvećoj meri ironičan. Slvarno Platonovo uverenje je, kako se vidi iz onoga što sledi, upravo suprotno tome, pa su „tiranida" i tiranin" najružniji i najgori.

[36] Platon prigovara demokratskoj državi sklonost da doseljenicima (metecima) i strancima (pripadnicima drugih helenskih država) daje jednaka politička prava kao i svojim građanima.

[37] Pedagog (paidagogos) je rob (domaći sluga), koji vodi decu u školu i vraća ih kući. On se stara o tome da deca obavljaju svoje školske obaveze. Učitelj (profesor) naziva se *diddskalos,* a učitelj gimnastike je pedotrib (paidotribes).

[38] „Upravo ono što nam je na vrh jezika", fragment iz nama nepoznate Eshilove tragedije.

[39] U izvorniku doista stoji *ther* (zver, divlja ili pitoma životinja), potčinjena čoveku (muškarcu), ali prethodno je bilo govora o preteranoj

slobodi žena u demokratskoj državi. Uz to, citirana poslovica kao da se odnosi na žene: kakve su gospodarice, takve su i sluškinje. Budući da se Platon napred zauzimao za „jednaku prirodu" muškaraca i žena, čini se neverovatnim da se u ovom tekstu to osporava, makar i u alegoričnoj formi. Inače tekst, doslovno tumačen, govori o velikoj popustljivosti demokratske duše prema svemu što bi, „po prirodi", trebalo da ima ponašanje koje dolikuje potčinjenima. Ta popustljivost je tako široka da se u oblasti delovanja demokratske duše čak i domaće životinje ponašaju nekontrolisano.

[40] Adeimantova tvrdnja je verovatno u duhu neke, nama nepoznate, poslovice, ali njome se na indirektan način potvrđuje da sagovornici žive u takvoj državi u kojoj je sve dopušteno, pa čak i preterana sloboda domaćih životinja. O tome plemić Adeimant saopštava lično iskustvo sa svojih putovanja izvan gradskih zidina: ne poštuju ga čak ni konji ni volovi.

[41] Teza podseća na Anaksimandrovu misao: „Ono iz čega stvari nastaju, u to i propadaju, po nužnosti; jer one jedna drugoj plaćaju pravednu kaznu i odmazdu za svoju nepravičnost (prekomernost), po redu vremena" (D. 12 A 9). Prekomernost je u određenom smislu nepravednost i za Heraklita, i za Anaksimandra, i za Platona. Kao takva, ona izaziva veliki preokret: jedno propada, drugo nastaje — po redu vremena. U ovom slučaju prekomerna sloboda propada, nastaje ropstvo.

[42] Upućivanje na stranu 552a i dalje.

[43] Po pretpostavkama tadašnje medicine, sluz ili *flegma* (phlegma) je gnoj koji uzrokuje visoku temperaturu, pospanost i apatičnost (ravnodušnost); dok žuč ili *hole* (chole), s druge strane, razdražuje, izaziva bes i gnev. Trutovi bez žaoka odgovaraju, u Platonovom poređenju, pospanim i ravnodušnim ljudima koji se ni za šta ne brinu (flegmatični su). Trutovi sa žaokom (stršljeni) odgovaraju onim besnim, razdražljivim, žučnim ljudima od akcije, koji se u sve mešaju, svugde hoće da odlučuju i predvode. Za državu je, misli Platon, zlo ako u njoj glavnu reč vode ovi „holerični" i ako ove nema ko da kontroliše, jer njima nasuprot nema nikog, osim onih fleigmatičnih, lenjih i rasipmh, i jedni i drugi bivajući paraziti u telu države.

[44] Reč je o podeli demokratske populacije na manjinsku ali aktivnu grupu političkih lidera i većinsku grupu njihovih pasivnih sledbenika, čija je uloga da „zuje" i da onemogućuju one koji „govore (i misle) drukčije" od onoga što lideri procenjuju kao valjano.

[45] Siromašni atinski građani dobijali su, u Periklovo vreme, dnevnicu za prisustvovanje sednicama narodne skupštine, ili ako su kao sudi je učestvovali u radu masovnog demokratskog suda.

[46] Misli se na razne poreze i dažbine, koje su bogatiji građani plaćali državi.

[47] Ovo bi mogla biti aluzija na oligarhiju tridesetorice, koja je bila uvedena u Sokratovo vreme (400. g. pre n. e. po završetku peloponeskog rata) i u kojoj je sudelovao i Platonov srodnik, nekadašnji Sokratov učenik, Kritija.

[43] To se po svemu sudeći odnosi na „trutove" (parazitske političare), a ne na „imućne građane", koji su, ako je verovati Platonovom prikazu, prinuđeni da brane svoju čast i imovinu od kleveta i pohlepe. Imovina je mogla biti, sudskom odlukom, konfiskovana.

[49] Likaon, sin Pelazgov, uveo je u Arkadiji Zevsov kult i podigao hram Zevsu Likajskom (Likejskom). Ali još neprosvećen vladar Pelazga, Likaon, prineo je u hramu ljudsku žrtvu. Zevs se zbog toga silno naljutio pa je Likaona pretvorio u vuka, a kuću mu gromom spalio. Ovo

pretvaranje Likaona u vuka Platon upoređuje sa preobražajem narodnog zastupnika u tiranina. Inače, prema predanju, žrtvovanje dečaka u hramu Zevsa Likajskog u Arkadiji nastavljeno je i kasnije uz ritualno preobražavanje u vuka onog učesnika na koga kocka pada da pojede deo utrobe žrtvovanog dečaka. V. Robert Grev, *Grčki mitovi* (38 a, g).

[50] Izraz pozajmljen iz Pindarove *Druge pitijske* (32).

[51] Generalizacija Pizistratovog lukavstva. Pizistrat je, naime, prvi zatražio od naroda da mu se, radi lične bezbednosti, dodeli telesna garda. Posle je uz pomoć svoje telesne garde nasilno prigrabio vlast. U tome priča Herodot *(Istorija,* I 59).

[52] Prema Herodotu (I, 55), Lidijski kralj Krez poslao je svoje izaslanike u Delfe da upitaju proročište da li će njegova vladavina biti duga veka. Odgovor Pitije, pretvoren u stihove, glasio je ovako:

Kad mazga jednom sedne na međanskih kraljeva presto,
Tad ti na šljunkoviti Hermo ostaje smesta da bežiš,
Na Liđane tankih nogu, i na sram ne misli tada!

[53] Stih iz *Ilijade* (XVI, 776), takođe iz *Odiseje* (XXIV, 40).

[54] „Zaštitnik naroda" se neće ponašati kao Kebrion, koji je prema citiranom mestu *Ilijade* (XVI, 770 i dalje) uplašen od kiše strela ležao na bojnom polju „koliko je dug i širok", a nije mu palo na pamet da se popne na borna kola i da nastavi borbu.

[55] Ironična žaoka upućena Euripidu, ali stih koji mu Platon pripisuje nije njegov, nego je pozajmljen iz jedne, nama nepoznate, Sofoklove tragedije. Platon je ovde očigledno izokrenuo smisao citiranog stiha, u kojem se ne kaže da su „mudraci oni od kojih je tiranin načinio svoje društvo".

[56] Adeimantovo zapažanje odnosi se na Euripidovu tragediju *Trojanke* (1169).

[57] Platon misli da tragički pesnici mogu uživati ugled samo u nižim oblicima državnih uređenja kakvi su, po njegovoj proceni, demokratija i tiranida. Trebalo bi da njihov ugled opada u oligarhiji i aristokratiji, i sasvim da iščezne u uzornoj državi, shodno koncepciji tragičkog pesništva izloženoj u II, III i X knjizi *Države.*

[58] Reč *narod* (demos), u Platonovim razmatranjima, ne označava celokupno stanovništvo države, nego samo ono mnoštvo bezimenih i uglavnom siromašnih građana koji su, delom kao seljaci delom kao pripadnici siromašnog i većinskog sloja gradskog stanovništva, po svome socijalnom položaju postavljeni nasuprot manjinskim grupama bogatih, kao i grupama sačinjenim od onih koji su važili kao kolenovići (plemići). Kao takav, narod je „otac tiranina" i tiranide, jer onima koji istupaju kao njegovi zastupnici i zaštitnici daje neograničenu vlast, kako bi pomoću ove suzbili ulica j manjinskih grupa (bogataša i plemića) na državne poslove.

Karakteristično je, međutim, da Platon ne definiše demokratiju kao „vladavinu većine" — kao što je definiše Perikle — niti kao vladavinu siromašnih, iako ovo poslednje unekoliko sledi iz celine njegovih razmatranja. On demokratiju vidi kao uspostavljanje opšte jednakosti ili, preciznije, opšte ravnopravnosti. A uz to i kao uspostavljanje prekomernih sloboda, što nužnim načinom vodi „velikom preokretu", tj. uspostavljanju tiranide, u kojoj, osim samog tiranina, niko drugi nije slobodan.

KNJIGA DEVETA (0)

[1] Na strani 558d i dalje u VIII knjizi započeto je raspravljanje o požudama ili o željama, i to u okviru istraživanja karakternih crta demokratskog čoveka.

[2] To što je ovde rečeno o prirodi snova, moglo je poslužiti kao osnov za Frojdovo objašnjenje snova, koji se i u Frojdovoj teoriji prikazuju kao zadovoljavanje zabranjenih i potisnutih želja. U Platonovom tekstu se aludira i na vezu snova i mitova, jer „ono što je u duši životinjsku i divlje" ne zazire u snu — kada razum i moralni kontrolor zaspu — ni od kakvih opakih želja i njihovog zadovoljavanja: „nema tog jela od kojeg bi se uzdržalo". Ovde se misli na ljudsko meso i na gnusobe jedenja sopstvene dece (X, 619c) koje su našle svoje mesto u mitovima. V. str. 606a, kao i belešku 43/X.

[3] Izvorni rukopisi na ovom mestu nisu dovoljno pouzdani. Iz konteksta je, međutim, jasno da je tu reč o odnosu uma (onog što je u duši najbolje) i čulnosti koja ometa um u „čistoti njegovih ispitivanja", u naporu da razlikuje ono što pouzdano zna od onoga što ne zna, u kontemplaciji bića i temporalne strukture bivanja. Upor. tekst iz dijaloga *Fedon* (65a i dalje).

[4] U izvorniku stoji *demotikbn,* reč koja istovremeno označava i demokratskog i čoveka iz naroda. Taj „čovek iz naroda" dobija vaspitanjem određenu vrlinu, ali ova, budući primitivna i nedovoljno ukorenjena, nije dovoljna zaštita od korumpiranja do kojeg dolazi u druženju s gradskim majstorima raskalašnog življenja. Adeimant treba da se podseti na ono što je rečeno na strani 558d i dalje, 561a i dalje.

[5] Reč je o erosu (eros) kao ljubavnoj čežnji, i budući da je Eros prikazivan kao krilati bog ili demon (lat. Amor) sa strelama, to je i ovde upoređen sa krilatim stršljenom koji opasno ubada. Eros je ovde označen kao „vođ besposlenih i rasipničkih strasti", s pretpostavkom da je ljubavna strast najjača i da je u ovom slučaju okrenuta prema čulnim zadovoljstvima, a ne prema saznanju istine i bića.

[6] „Ostale strasti" prikazane su ovde po analogiji sa narodom u demokratskoj državi (564a i dalje), a Eros je prikazan po analogiji kao „zastupnik naroda", koji za sebe zahteva telesnu gardu (566b) i koji konačno postaje tiranin u duši, kao što se u demokratskoj državi rađa tiranin.

[7] U prvoj knjizi (329c) navode se reci ostarelog Sofokla: „srećan sam što sam umakao tom besnom i svirepom tiraninu" (Erosu).

[8] Veza između tiranskog i erotskog o kojoj u našem vremenu govore neki psihoanalitičari, na primer, V. Rajh.

[9] V. 571cd.

[10] U izvorniku stoje reci *hnarhia* i *anomia* (bezakonje, nered).

[11] Oni koji tužakaju, denunciraju, spletkare u vidu zanata nazivaju se „sikofanti". Prvobitno, *sykophantes* je onaj ko denuncira izvoznike smokava iz Atike, uprkos državne zabrane takvog izvoza. Kasnije i ovde, u Platonovom tekstu, „sikofant" je naziv za denuncijanta („cinkaroša") uopšte.

[12] Shodno prethodno saopštenoj tezi da je Eros najveći i najsnažniji tiranin u duši. Tako tiranin u državi biva i sam tiranisan od ovog svog unutrašnjeg tiranina, koji razbuktava njegove strasti i razdire ga iznutra.

[13] Tiranin u budnom stanju čini one gnusobe koje se inače događaju samo u snu, kada niske strasti prodiru u vidu zadovoljavanja zabranjenih želja (v. stranu 571c-e).

[14] Ovde se uzorna država naziva „kraljevskom" i upoređuje sa tiranskom državom.

[15] Reč je o državi kojom upravljaju filozofi (tj. oni najmudriji) i koja se ovde kao i gore (576d) naziva kraljevskom.

[16] Napred izloženo je opis one uloge koju je sam Platon ostvarivao dok je boravio na dvoru Dionisija Starijeg, tiranina Sirakuškog.

[17] Platon je čoveka shvatio kao državu u malom, nasuprot presokratovcima koji su čoveka određivali kao svet u malom, kao mikrokosmos („Čovek je mikros kosmos", Demokrit, D. fr. 34). Otuda za Platona, ima toliko tipova ljudi koliko ima tipova država. Tiranskoj državi odgovara tiranski čovek u čijoj duši je takođe uspostavljena tiranida, ali u izopačenom vidu: strasti među kojima je najjača erotska strast gospodare umom do te mere da je tiranska duša praktično bezumna, pijana, luda. Uzornoj državi pak odgovara filozofski čovek u čijoj duši gospodari um, oslanjajući se na preobraženi eros, na eros koji nije više usmeren na telesna nego na intelektualna i uzvišena zadovoljstva. Ovu mogućnost vezivanja erosa i mudrosti Aristotel je kasnije razvio u obliku svoje teorije o „dijanoetičkim vrlinama".

[18] Glaukon je tiranskog čoveka proglasio za najsrećnijeg (578b); Sokrat ne prihvata to nego dokazuje da je od ovoga još nesrećniji onaj tiranski čovek kome je sudbina odredila da svoj život provodi kao tiranin neke države. Razumljivo, jjrincip je ovaj: svaki tiranin u državi mora biti po svome karakteru i temperamentu tiranski čovek, ali svaki tiranski čovek ne mora zauzimati i položaj tiranina u državi.

[19] Bogovima Platon ne pridaje sveznajuću i svevideću moć.

[20] O tome se govori na stranama 436a i dalje, 439c i dalje.

[21] U izvorniku je upotrebljena reč „dokaz" ili „dokazivanje" (apodlixis) i ovde i u prethodnom stavu pod (d).

[22] Onaj deo duše kojim čovek uči (manthanei) obuhvata um i razum zajedno; onaj kojim se čovek uzbuđuje (thvmoutai) obuhvata približno ono što mi nazivamo *voljnim* funkcijama ili „voljom", ali s tom razlikom što Platon u voljne funkcije duše ubraja i deo onoga što se danas naziva afektivnim stanjem (srditost, gnev, osećanje hrabrosti i straha).

[23] Izraz „volja" (to thvmoeides) treba razumeti u smislu tumačenja datog u prethodnoj belešci (22).

[24] Može se umesto „ljubitelj mudrosti" slaviti „filozof", ali tada se u našem jeziku gubi terminološka veza sa „ljubiteljem počasti" i „ljubiteljem novca".

[25] Novac i slava su toliko potrebni koliko su neophodni za opstanak.

[26] Svako hvali svoj način života kao najlepši, najbolji i najugodniji. Svaki soj ljudi (ljubitelji mudrosti, ljubitelji pobeda i počasti, ljubitelji dobiti) smatra da je u pravu — pitanje je kako se može znati ko je od njih stvarno u pravu.

[27] Izraz „ono što je po sebi istinito" ekvivalentan je sa izrazom „ono što je apsolutno istinito". Platon ovde podrazumeva razlikovanje relativne i apsolutne istine. Relativna istina je u ovom slučaju unutrašnja uverenost svakoga od „ona tri čoveka" da je u pravu sa sopstvenog stanovišta. Apsolutna istina je istina po sebi, a ne po ovom ili onom stanovištu.

[28] To jest ljubitelja mudrosti.

[29] Iskustvo filozofa stečeno je posrednim putem, upoređivanjem i prosuđivanjem sva tri zadovoljstva, što nije slučaj sa ljubiteljem dobiti i ljubiteljem počasti, jer ovi ne poznaju zadovoljstvo koje proishodi iz posmatranja bića ili prirode svake stvari, pa i zadovoljstva.

[30] Oruđe ili organ prosuđivanja je *um,* koji se ispoljava, pokazuje u dia-logosu, odnosno u dokazivanju: razlaganju i obrazlaganju, tj. u svojevrsnoj upotrebi logosa (govora).

si Pretpostavlja se da nužni logički sled moraju prihvatiti sva bića koja raz-um-eju, koja se koriste umom i govorom (logosom).

[32] Vrednosti se ne prosuđuju ničim drugim do upotrebom uma, a do istine kao osnovne vrednosti ne može se dospeti neposrednim osećanjem, nego jedino posredstvom govora (logosa), ukoliko se ovaj u dijalogu pokazuje kao niz sudova koji — dopadalo nam se to ili ne — vode jednom određenom zaključku. Kad je reč o *istini po sebi,* logički sled je jači od unutrašnjeg otpora ličnog uverenja i osećanja i to, po pretpostavci, zato što je bez-ličan, nepristrasan (bez strasti). Sokratovi sagovornici često i protiv svoje volje, uz očigledno ustezanje i unutrašnji otpor svoje lične pristrasnosti, priznaju da je ovaj u pravu, jer ih je primorao do-kazivanjem da kažu ono što inače ne bi rekli.

[33] Filolog (philologos) je ovde doslovno onaj koji voli logos, a to je onaj koji sluša glas uma, onaj ko je oslobođen dejstva strasti. Eros kao najjača strast može potpuno da zatamni, potisne i onemogući um, a da se tako nešto ne bi desilo, potrebno je preobratiti tu snažnu strast u čežnju za mudrošću i ljubav prema logosu, ljubav koja kao takva može da potisne ostale niže strasti, da ih savlada, zagospodari nad njima. Suprotnost „filologu" je „misolog" (misologos), onaj ko mrzi logos. Misologa pominje Platon ranije, u trećoj knjizi (411d). V. belešku 64/111.

[34] Platon očigledno ne misli na subjektivni vid prijatnosti, na osećanje prijatnosti, nego na ono što bi po merilu uma, rasuđivanja i dokazivanja, moralo biti najprijatnije. Po tom merilu, zadovoljstvo koje ljubitelj dobiti oseća kad zaradi novac, ili zadovoljstvo koje častoljubiv čovek oseća kao pobednik, ne bi bila prava i stvarna zadovoljstva, nego lažna. A lažnost tih zadovoljstava dokazuje se njihovom kratkotrajnošću i time što se ona „pomešana" s bolom i bivaju zamenjena bolom.

[35] Pametan čovek je u hvaljenju jak zato što se, hvaleći životni izbor (filozofiju), drži dokaza i ne iznosi svoje lične i trenutne impresije.

[36] „Sudija" koji u sportskim nadmetanjima određuje rang-listu onih koji su učestvovali u takmičenjima. To je poređenje već upotrebljeno ranije, na strani 580b.

[37] Prva pobeda je proglašena na strani 580c.

[33] To bi mogao biti Solon iz priče o njegovoj izjavi Krezu ko je najsrećniji čovek (v. Herodot, *Istorija,* I, 30). Naravno, Sokrat nije mogao to direktno čuti od Solona.

38a Ovu treću pobedu Platon proglašava najvećom, „olimpijskom", kao nespornu odluku same mudrosti. Mudrost uviđa istinu i saopštava je kao neopozivu. Ali filozof, koji nije mudrac nego tak ljubitelj mudrosti, mora i tu istinu da dokazuje, da se za nju bori podupirući je, razlozima i odbijajući prigovore. Treći poraz nepravednika proglašava se za najveći i najpotpuniji zato što proishodi iz saopštenja mudrosti. U nastavku teksta, Platon nastoji da to saopštenje mudrosti potkrepi i dokazom.

3' Na strani 583e.

[40] Zadovoljstvo koje je takvo samo kao posledica bola nije stvarno, nego prividno zadovoljstvo. Činjenica da čovek to zadovoljstvo oseća ne dokazuje ništa, jer se i u začaranim stanjima i u snu može osećati i videti nešto što ne postoji.

[41] Osnov Platonovog rasuđivanja čini načelo: ono što je istinito, to je i stvarno. I shodno tome, laži i zablude su nestvarne, jer njima ne odgovara *nešto* i *stvarno,* nego *ništa* i *nestvarno.* Upor. dijalog *Sofist* (236e i dalje).

[42] U izvorniku: *ousia.* Ono što se neprestano menja manje učestvuje u biću nego znanje, za koje se pretpostavlja da je nepromenljivo: ono što je jednom saznato, ostaje saznato za uvek. Pretpostavka je da se znanje ne odnosi na empirijske sadržaje, koji su promenljivi, nego na forme (ideje) koje su nepromenljive. U modernim naukama zadržana je ta Platonova pretpostavka: zakon slobodnog padanja, na primer, nije opis onoga što se vidi, nije opis padanja ovog ili onog predmeta, jer su takvi predmeti i načini njihovog padanja empirijski vrlo raznoliki, nego je forma padanja koja podrazumeva potpuno neempirijsku situaciju, forma koja je izražena, ne slučajno, matematički i čiji se izraz, opet ne slučajno i bez oslonca na platonsku tradiciju, naziva „formulom".

[43] Rečenica u izvorniku je dvosmislena, te se njen smisao mora odrediti prema kontekstu, što sam u prevođenju i učinio.

[44] Reč je o duši i telu. Duše se ispunjava znanjem, hrani se znanjem kao hranom koja je stvarnija od telesne hrane (jela, pića). A duševna hrana je stvarnija po tome što znanje ne može da istruli i propadne; zato što se znanje ne vari kao uobičajena hrana, najzad i zato što se znanje ne odnosi na ono što može da propadne i istruli, nego eventualno na *formu* propadanja i trulenja, na formu koja sama po sebi ne propada i ne truli.

[45] Platon u gornjem pasusu nastoji da dokaže da su telesna zadovoljstva manje istinska i manje stvarna zato što su prolazna, trenutna, nestalna i da su, naprotiv, duhovna zadovoljstva istinska i stvarna, jer su trajna i ncpromenljiva, i vezuju se za ono što je trajno i nepromenljivo.

[46] Znači: neobično i zagonetno, ali istinito.

[47] Stesihor, jedan od najstarijih tvoraca horske lirike, živeo u Himeri, na severnoj obali Sicilije. Prema onome što Platon kaže u dijalogu *Fedar* (XX, 243ab), Stesihor je, kao i Homer, bio po kazni božanstva izgubio vid zato što nije pevao pravu istinu o Heleni. On je naime, u svojoj poemi *Razaranje Troje* peva o Heleni i Klitemnestri, Tindarovim kćerima, kao o „nevernim suprugama sa dva do tri muža", pa je zbog tih kleveta oslepeo. Kasnije, kad je saznao da je uzrok Helenine sudbine bio Afroditina osveta, Stesihor je ispevao svoju palinodiju (palinodia = poricanje) iz koje Platon u *Fedru* navodi sledeće stihove upućene Heleni:

Nije istina što sam pevao
i nisi pošla na brodovima lepih vesala,
niti si došla u Trojinu tvrđavu.

Posle ove pokajničke pesme Stesihor je, po Platonovom kazivanju, progledao, a Homer, ne saznavši istinu, umro je šlep. Ovde, u *Državi,* Platon prepričava ono rnesto iz palinodije u kojem Stesihor kaže da je stvarna Helena ostala u Egiptu kod kralja Proteja, i da je ono što su ratnici pod Trojom videli bilo samo priviđenje Helene.

[48] Reč *to thymoeides,* koja označava onu središnu funkciju duše, onu koja je između umne i požudne funkcije, prevedena je ovde izrazom „strasna sklonost".

[49] I častoljubivi ljudi mogu biti bezumni, kao i oni koji vole dobit i telesna uživanja. I u jednom i u drugom slučaju, strasti pomračuju um, pa se u takvom stanju ljudi ponašaju kao da su začarani, gube kontrolu nad sobom, jer je kontrolor (um) potisnut ili zaslepljen snažnim dejstvom telesnih ili razjarujućih strasti.

[50] Tvrdi se da svim željama, pa i onima čije je poreklo u čulnom i voljnom delu duše, najviše odgovara da budu vođene razumom, jer jedino razum *zna* i *ume* da proceni šta je za svaku od tih želja najbolje.

[51] Očigledno zaključivanje po načelu: ljudska jedinka je država u malome. Slično tome rasuđuje Marks: „Čovek, to je *čovekov svet,* država, društvo" *(Prilog kritici Hegelove filozofije prava, Uvod).*

[5.a] Ovde nije reč o filozofiji kao profesiji ili kao nauci, nego o ljubavi prema mudrosti kao vođi životnog ponašanja: onaj ko ljubav prema mudrosti i ljubav prema istini ne uzima za vođu svog života, stvara u sopstvenoj duši haos u kojem se oko gospodarske uloge bore one sklonosti (ljubav prema dobiti i ljubav prema pobedi) kojima gospodarska uloga po prirodi ne pripada. Čovek kojim gospodare strane sklonosti (častoljubivi deo duše) ponaša se smušeno, a onaj ko je u samom sebi na gospodarski položaj uzdigao telesne požude ponaša se kao životinja koja svoj život provodi u zadovoljavanju najnužnijih nagona.

[52] „Kraljevska požuda" je ljubav prema mudrosti. Jedino je ona „sređena" (kosmična), jer *zna* koje mesto, koja mera i koje vodstvo odgovara svakoj od požuda, pa i sebi samoj.

[53] Ovde se misli na kralja-filozofa, odnosno, filozofa-kralja. On je najbliži istinskom zadovoljstvu zato što je „ljubav prema mudrosti" (filozofija) vođ njegovog životnog ponašanja. Tiranin je pak najdalji od istinskog zadovoljstva zato što je vođ njegovog života raspusni i pomamni eros, koji je bezumna šlepa sklonost, vezana neposredno za ono što je kratkotrajno i prolazno.

[54] Platon zapravo kaže da je jedno zadovoljstvo „zakonitog roda", a da su druga dva bastardi, izrodi. Takvim načinom izražavanja njegovo tvrđenje dobija izgled zalaganja za patrijarhalni kodeks života.

[55] Ovde počinje jedno izračunavanje koje se, s obzirom na činjenicu da Platon ne raspolaže jednostavnom simbolikom, pokazuje kao teško i složeno.

[56] Zato što je između njih tzv. timokratski čovek.

[57] Ova rečenica, zajedno sa onom dole (587e) u kojoj se saopštava krajnji rezultat, može — kako mi se čini — poslužiti kao čvrsta osnova za rekonstrukciju Platonovog izračunavanja. U njoj stoji izraz *triplasion triplasiou* (trostrukost trostrukosti) u kojem *triplasion* (trostrukost) mora označavati 3^3 ili 81, a *triplasion triplasiou* mora označavati $3^3 \cdot 3^3$, inače se drugačijim tumačenjem nikako ne može dobiti krajnji rezultat 729, rezultat saopšten u jednoj od narednih rečenica.

Mislim da Platonovo izračunavanje odgovara sledećoj proporciji: Zadovoljstvo kralja odnosi se prema zadovoljstvu oligarha na isti način kao što se zadovoljstvo oligarha odnosi prema zadovoljstvu tiranina, ili, Z_k : Z„ = Z„ : Z„ odakle sledi da je $Z_t = \frac{Z \cdot Z}{Zt}$ odnosno,

$Zk = \frac{3^3 \cdot 3^3}{\quad}$ 729.

Ali ova računica, osim što je neprimerena samoj stvari jer se vrednost zadovoljstva ne može izraziti numerički, ima još jednu slabost. Ova se, naime, sastoji u sledećem: ako je zadovoljstvo tiranina samo prividno, onda se umnožavanjem tog zadovoljstva ne može dobiti ništa drugo do prividno zadovoljstvo.

Čini se da je Platon, shodno polaznoj pretpostavci o kvalitativnoj različitosti intelektualnih zadovoljstava od ostalih zadovoljstava, verovao da stepenovanje (potenciranje) nije obično umnožavanje nego i usavršavanje, pramena kvaliteta koja ima krajnju svrhu. V. narednu belešku.

[58] Geometrijsko predstavljanje i upoređivanje tiraninovog i kraljevog (intelektualnog) zadovoljstva manje je jasno. Teškoće oko razumevanja tog poređenja pre svega proizlaze iz tadašnje geometrijske terminologije, koja je, prema našim merilima, neprecizna i nerazumljiva. Tiraninovo zadovoljstvo predstavljeno je kao „površina" ili „ravan" (epipedon). Za tu ravan (površinu) kaže se da je „prema broju daljine (dužine)" — *kata ton tou mekous arithmbn — iz* čega se zaključuje da je „broj daljine", shodno gornjem tekstu, 3-3 = 9 (udaljenost ili rastojanje tiranina od kralja prema napred datoj Platonovoj lestvici), a da je „ravan" proizišla iz tog broja u stvari kvadrat čija je strana 9, a površina 81. Ta bi *ravan,* međutim, mogla biti i trougao i pravougaonik i si., jer tekst ne daje nikakve precizne odredbe o obliku ravne figure, možda zato što su Sokratovi sagovornici znali precizirano značenje tog izraza, a možda zato što je oblik ravne figure u ovom slučaju indiferentan u svemu drugom osim u tome da ona bude figura u ravni. Ako je ovo poslednje tačno, onda bi privid tiraninovog zadovoljstva bio predstavljen analogno senci koja je takođe figura u ravni. Izražajne mogućnosti našeg jezika dopuštaju još i asocijaciju na to da je tiraninovo zadovoljstvo *površno* i *površinsko,* da nema dubine.

[59] Nemoguće je adekvatno prevesti tu Platonovu rečenicu i to zato što naše reci „potenciranje" i „stepenovanje" u nas imaju samo računsko-tehničko značenje. Tim recima u izvorniku odgovara reč *dynamis,* koja, *osim* računsko-tehničkog značenja (potenciranje, stepenovanje), ukazuje još i na jačanje, povećavanje snage i vrednosti. Time se ujedno obrće red i odnos poredbenih članova, te se sada pokazuje kolika je udaljenost kraljevog od tiraninovog zadovoljstva, koliko je zapravo ono prvo *veće* od ovoga drugog. Prethodno je računato koliko je tiraninovo zadovoljstvo *manje od* kraljevog., no numerički rezultat je, razumljivo, u oba računanja isti.

[60] Kako je, po svoj prilici, Platon došao do broja 729 pokazano je u belešci 57. Ovde ostaje da se pokaže kako bi taj isti broj mogao odgovarati i onome što je dato kao geometrijsko poređenje. Tiraninovo zadovoljstvo moglo bi biti predstavljeno kvadratom čija je strana 9, a

površina 81 (v. belešku 58). Ako je to tako, onda bi kraljevo (kraljevsko) zadovoljstvo moglo biti predstavljeno u obliku kocke čija je ivica 9, a volumen 9^3 = 729. Ono bi dakle imalo tri dimenzije (dužinu, širinu i dubinu), a povrh svega ono bi bilo ,.istinsko", stvarno zadovoljstvo, a ne prividno. Potenciranjem sa 3, ili kubiranjem, *prividno* postaje *stvarno.* Ovo bi moglo imati nekog osnova u pitagorejskoj ili Platonovoj pretpostavci da tek treća dimenzija daje izgled *stvarnog.* Ujedno, u osnovi tog rasuđivanja, verovatno se krije otkriće paradoksa elemenata geometrije. Reč je, naime, o tome da su upravo u Platonovoj Akademiji tačke definisane kao ono što nema dimenzije, ono što nema ni dužinu, ni širinu, ni dubinu; da su linije definisane kao ono što ima samo jednu dimenziju — dužinu; površine kao ono što ima dve dimenzije — dužinu i širinu; a prostorne figure kao ono što ima sve tri dimenzije — dužinu, širinu i dubinu (visinu). Neočekivani obrti (paradoksi) nastajali su iz sledećeg: tačke bez dimenzija proizvode liniju, pri čemu se već tu događa kvalitativni skok iz privida u stvarnost; nadalje, jednodimenzionalne linije proizvode dvodimenzionalnu površinu (drugi kvalitativni skok); najzad, dvodimenzionalne površine proizvode prostorne figure (treći i vrhunski kvalitativni skok).

U tome verovatno treba tražiti razlog Platonovoj pretpostavci da je kraljevsko zadovoljstvo treća potencija prividnog tiraninovog zadovoljstva.

Komentatori ovog mesta Platonove *Države* obično upućuju na jedan račun koji se pripisuje Pitagorejcu Filolaju. Prema tom računu, vreme računato kao jedna godina podeljeno je na svoje sastavne elemente, dane i noći, tako da se sabiranjem 364,5 dana i 364,5 noći dobija broj 729. Osnov za to poređenje sa rezultatom Filolajevog računa daje sam Platon u tekstu koji sledi (588a): „imaj u vidu da je taj broj tačan i da odgovara stvarnim životima, ako je istina da ovima odgovaraju dani i noći, meseci i godine."

[61] U tom smislu je govorio Glaukon, na početku druge knjige (360c i dalje), nastojeći da dodatnom argumentacijom ojača Trasimahovu tezu i tako podstakne Sokrata na pobijanje tog mnenja.

[62] Na primer, Kentauri (Kentauroi), bića sa konjskim telom i ljudskim poprsjem, glavom i rukama. Tako su nazivali i ljude koji su stanovali u Tesaliji između planina Ose i Peliona, kao i na tim planinama. Slika čudovišta verovatno dolazi otuda što su spomenuti stanovnici Tesalije bili vesti konjanici. Ostala objašnjenja v. u registru imena.

[63] Datom opisu odgovara ono što u mitologiji nosi naziv Gorgona (Gorgon), mnogoglavo čudovište o kome se pričalo da okameni (od straha) svakoga ko ga pogleda. Skulptori i slikari stavljali su lik Gorgone na Zevsov štit.

[64] Gorgonu, lava i čoveka.

[65] Reč „čovek" upotrebljena u dva različita smisla: (I) čovek kao umno biće i (II) čovek kao ona spodoba sastavljena od Gorgone i lava skrivenih unutar te spodobe koja spolja ima izgled ljudskog bića. *Lav* ovde simbolično označava srčanost, volju, odnosno one strasne sklonosti koje, ukoliko su lišene vodstva i gospodarstva uma, čine da spodoba u ljudskom liku-omotaču postaje pomamna i smušena. *Gorgona* je pak simbol za najniže strasti i telesne požude, koje takođe žive u ljudskom biću predstavljenom slikom one spodobe, te u nepravičnog čoveka (u čoveka čiji vod životnog ponašanja nije um) izbijaju na površinu, ispoljavaju se u zverskom i životinjskom ponašanju. Slika je data tako da *Čovek* u „onom čoveku" predstavlja samo tanku, ponekad i prozirnu, ljusku pod kojom bujaju „divlje" i gorgonske strasti.

[66] „Pravična dela" (ta dikaia) označavaju ono životno ponašanje u kojem svaki konstituent čovekovog bića (gorgonski, lavlji i *ljudski)* ostaju u svom prirodnom domenu, obavljaju svoje odgovarajuće funkcije, te tako uspostavljaju harmoniju. Pravičnost u ljudskoj jedinki ima, za Platona, isto značenje kao i pravičnost u državi kao celini sačinjenoj od tih jedinki.

[67] Onaj ko greši iz neznanja ne greši svojom krivicom. Uzrok njegovog grešenja, kako će se još videti iz mita o Eru na kraju X knjige, delom je sama sudbina (Ananka), delom slučaj, a delom sloboda izbora. Pomoću ovog poslednjeg, i pomoću znanja, čovek može da iskoči iz lanca nužnosti (sudbine, Ananke).

[68] „Običajni zakoni" (ta nomima) su nepisane moralne norme. Izraz „lepo" u produžetku teksta nema estetsko nego moralno značenje.

[69] O Erifili, v. registar imena. U *Odiseji* (XI, 326) Odisej priča kako je u Hadu, između ostalih žena slavnih ljudi, video

i Erifilu mrsku,
štono svojega muža za mamljivo izdade zlato.

Inače, priča o Erifilinoj izdaji ili prodaji muža za zlatnu ogrlicu često je uzimana za predmet pesničke asocijacije: Pindar *(Deveta Nemejska,* 16); Eshil *(Sedmorica protiv Tebe,* 568 i dalje).

[70] Taj branilac nepravičnosti je upravo bio sam Glaukon u početku druge knjige. V. belešku 61/IX.

[72] Shodno „slici" opisanoj na strani 58Sc i dalje,
i dalje.

[72] Shodno „slici" opisanoj na strani 588c i dalje.

[73] Čovek koji se odaje nezasitoj lakomosti ne može da bude hrabar kao lav, nego mora često da se pretvara i da majmuniše da bi zaradio novac i tako ostvario ono što drži za najveće dobro.

[74] Platon ne kaže „radnici", nego oni koji obavljaju neki neugodni, prljav posao (banausia) ili zanat u kojem se kao najvažnije traži manuelni rad (cheirotechnia). U tih ljudi je „njihov najbolji deo" (inteligencija) po prirodi dat kao slabačak, te se stoga, misli Platon, oni i bave takvim poslovima.

[75] Prijateljstvo je, po pretpostavci koja je tada bila široko prihvaćena, moguće samo između sličnih: suprotnosti se odbijaju, sličnosti se privlače.

[76] Reč je o zakonu (ustavu) kojim se konstituiše uzorna država. Taj zakon je „saveznik svih", jer svakom određuje onu funkciju u državi koja mu po prirodi, tj. prema sposobnostima, pripada.

[77] Misli se na razum i um kao na „čuvare i vladare" u duši. Deca dobijaju slobodu delovanja tek kada steknu intelektualnu zrelost i sposobnost za moralnu (duhovnu) odgovornost.

[73] *Ta mathemata* ovde označava „nauke" u smislu onoga što se može naučiti, nasuprot onome što je prirodno dato i ne može se naučiti.

[79] „Istinski muzikalan" označava ovde isto što „istinski mudroljubiv", jer je, kako se to kaže u dijalogu *Feđon* (61a) „filozofija najviša muzika". Ovde Glaukon, prihvatajući Sokratov način rasuđivanja, naziva „istinski muzikalnim", ili razboritim i mudrim, onoga ko je postigao skladnost (harmoniju) telesnih i duševnih funkcija. Sličnom muzičkom terminologijom govori se o mudroljubivoj, razboritoj i umerenoj državi na str. 432a i 443d.

KNJIGA DESETA (I)

[1] Mesto pesništva u državi određuje se u II i III knjizi.

[2] O različitim funkcijama duše raspravljano je u IV knjizi, a o različitim vrstama duše u VIII knjizi.

[3] U dijalogu *Feđon* (XL, 91c, Sokrat, obraćajući s« Simiji i Kebetu, kaže: „A vi, ako mene hoćete da slušate, malo se starajte za Sokrata, ali zato mnogo više za istinu". Ovde se to isto načelo odnosi na Homera: svaka čast Homeru, ali njega ne smemo ceniti više nego istinu.

Aristotel u *Nikomahovoj etici* (1096a; knjiga I, poglavlje VI, 1) ukazuje na to isto načelo sledećim recima: „ovo je istraživanje otežano okolnošću što su tvorci učenja o idejama moji prisni prijatelji, no svakako se može smatrati za ispravnije, štaviše za dužnost da se, kada je u pitanju očuvanje istine, i prijateljstvo odbaci ako je potrebno, a to pogotovu važi za filozofe: jer iako nam je i jedno i drugo dragoceno, sveta je dužnost dati istini prednost."

Najpre aristotelovci, a kasnije i pisci koji su pisali na latinskom, pogrešno su pripisali autorstvo tog načela Aristotelu i učinili su ga poslovičnim u obliku: *Amicus Plato, sed magis amica veritas.*

[4] Upor. str. 476c, takođe i *Fedon* (XLVIII, XLIX; 99d i dalje). Ovde se podseća na metod koji vodi otkrivanju formi (ideja).

[5] Upor. Aristotelovo pobijanje ovog argumenta *(Mataph.* I, 6, 988a; I, 9, 991b).

[6] Upor. dijalog *Kratil (389a),* gde se govori o formiranju imena.

[7] Reč je, kako će se videti iz onog što sledi, o čoveku koji može da stvara sve, ali imitirajući i odražavajući ono što je već stvoreno. Taj podrugljivi opis ljudskog „tvorca" ponavlja, gotovo isto tim rečnma, Teajtet u Platonovom dijalogu *Sofist* (233d do 234b).

[8] Glaukonovo tvrđenje je ironično, a reč *sofist* (sophistSs), koju on upotrebljava kao oznaku za tog „čudotvorca", dvosmislena je: ona istvremeno označava čoveka koji je veštak u svom poslu i čoveka koji je upućen u mudrost, te je „znalac mudrih stvari" — kako se ta reč tumači u dijalogu *Protagora* (312c).

[9] U izvorniku opet stoji dvosmislena reč *poietes,* koja istovremeno znači: i *tvorac* i *pesnik* (poeta). Tom dvosmislenošću se ironično stavlja do znanja da su upravo pesnici takvi čudotvorci koji, imitirajući postojeće, u „slikama" stvaraju sve što hoće.

[10] To je u stvari rekao sam Sokrat (596b), Glaukon je samo potvrdio da je to tako.

[11] Glaukonova aluzija je nedovoljno jasna. Moguće je da se njome jednostavno izražava izvesna skeptička rezerva prema istinitosti teorije formi, što unekoliko potvrđuje i naredna Sokratova tvrdnja. S druge strane, moguće je da Glaukon ovde pomišlja i na druge mislioce (pitagorejce?), te bi sledilo da Sokrat (odnosno, Platon) nije jedini koji zastupa teoriju formi.

[12] To je bilo rečeno samo u nagoveštaju na strani 596b.

[13] Po stepenu realiteta njihovih proizvoda, bog je na prvom mestu (forma stola koju on stvara najrealnija je), stolar je na drugom mestu (njegov sto je empirijski realan), a slikar je na poslednjem mestu (jer je njegov sto samo vizuelna iluzija).

[14] Forme postoje samo kao pojedinačni i neponovljivi uzori. Ista teza se saopštava u dijalogu *Parmenid* (132de), ali uz izvođenje teškoća koje su s njom povezane. Te teškoće su dobile naziv argumenat „treći čovek" i svode se, ukratko rečeno, na to da, zbog relacije *sličnosti* između jedinačnog uzora i njegovih mnoštvenih kopija, mora postojati još jedna *forma-uzor,* viša od one prve. U tom višem „krevetu" (ili „čoveku") bili bi sjedinjeni forma-uzor i njene kopije. Inače, naziv argumenta „treći čovek" (tritos anthropos) potiče od sofista Poliksena. Aristotel je koristio i taj argumenat, pored ostalih, u svojoj kritici Platonove teorije formi.

[15] Izraz „prirodni" stavljen je ovde radi razlikovanja forme-uzora, koja je *prirodno* data, od njenih *veštačkih* kopija, koje nisu prirodno date, nego ih ljudi svojim radom stvaraju, dopunjavajući tako svet prirodno-datih stvari svetom veštački stvorenih stvari, svetom tehnike.

[16] čini se da upotrebom termina *kralj* (basileus) ovde hoće da se nagovesti veza sa trijadom kralj-oligarh-tiranin o kojoj se raspravljalo u devetoj knjizi. Reč je o vrednosnoj rang-listi u kojoj najviše stoji „kralj" (tj. filozof), potom niže od ovoga radnik-proizvođač korisnih stvari, a poslednji je na listi imitator ili podražavalac (mimčtes) kojeg ovde predstavljaju slikar i pesnik.

[17] Sokrat u stvari pita da li bi slikar, koji bi slučajno znao da napravi ono što slika (recimo: krevet), i dalje slikao; ili, da li bi čovek, ako bi bio u mogućnosti da bira da li će biti kralj ili pesnik koji peva o kraljevskim delima, izabrao prvo ili drugo?

[18] Reč je o grčkim lekarima, koji su sebe smatrali potomcima Asklepiievim. Lekarski esnaf imao je kod Grka status roda, klana Asklepijada.

[19] Naziv *Homeridi* (Homerides) prvobitno je rezervisan za one koji su sebe smatrali potomcima Homerovim, a stanovali su na ostrvu Hiju. Kasnije, taj naziv se upotrebljava za rapsode, recitatore i tumače Homerovih epova. U ovom poslednjem značenju govori ovde o njima Glaukon.

[20] Ime Kreofil (Kreophvlos) znači: Ljubitelj mesa. Prema legendi, Kreofil je bio družbenik slepog Homera, ali ne osobito pažljiv družbenik, jer je slepog pesnika često zanemarivao, ostavljao ga da sam tumara okolo.

[21] Na strani 598b.

[22] Izraz „veština upotrebe" podrazumeva ovde *poznavanje svrhe.*

[23] U tekstu stoji *chreia* (potreba), ali je, s obzirom na kontekst, bolje staviti „svrha", inače bi ceo stav dobio previše antropomorfno i pragmatičko značenje.

[24] Ponavljanje stava sa strane 597e.

[25] To su u osnovi iste one operacije koje moderna nauka primenjuje kao sredstva za dosezanje prave istine o stvarima.

[26] Merenje i računanje ne poništava vizuelnu iluziju: dve duži koje *izgledaju* nejednake daju taj isti vizuelni utisak i posle merenja kojim smo utvrdili da su one u stvari jednake. Slično tome, sunce u

našoj percepciji izgleda kao mali krug, iako računanjem i rasuđivanjem znamo da je ono ogromno.

[27] Princip protivrečnosti, saopšten na nekoliko mesta u IV knjizi (436b; 439b; 436c).

[28] Najbolji je onaj deo duše kojim se doseže istina o postojećem, a to je „onaj deo duše" koji deluje u nauci, ne onaj koji deluje u svakodnevnom praktičnom životu i umetnosti.

[29] Ovde se misli na duhovno (moralno) zdravlje.

[30] Pridev *phaulos* je višeznačan i nije moguće prevesti ga nekom našom rečju koja bi, bar približno, obuhvatila sva njegova značenja, relevantna za predmet o kojem je ovde reč. Evo tih značenja: nekoristan (tj. bezvredan), luckast (tj. neodgovoran), priprost (tj. neobrazovan, neznalački), štetan (s obzirom na duhovno i moralno zdravlje), lakouman (tj. lakoveran, vezuje se radije za laž i glupost nego za istinu i ono što je pametno), bezbrižan (tj. ne misli na posledice svojih činova, nego samo smera na neposredno zadovoljstvo). Tek u kompletnom sklopu te višeznačnosti valja razumeti šta Platon misli o „veštini podražavanja", ili o onome što mi zovemo *umetnost.*

Shodno tome, postaje razumljivija Ničeova netrpeljivost prema Sokratu i Platonu, kao i njegova krilatica: „Dajte nam umetnost da ne bismo propali od istine".

[31] Prema onome što se kaže na završetku VI knjige, vera je viša saznajna moć od slikovitog predstavljanja. Slikarstvo, u kojem ova moć „slikovitog predstavljanja" (eikasia) dominira, nudi nam da verujemo u istinitost i vrednost onoga što ono prikazuje. Ali to nuđenje ne treba prihvatati, jer ne treba slabiju saznajnu moć potčinjavati jačoj. Slikarskim proizvodima, dakle, ne treba poklanjati veru. To je smisao Sokratovog zahteva.

[32] Ovde je, shodno prethodnom pasusu, reč o pesničkoj veštini podražavanja.

[33] Na strani 602c govori se o vizuelnim iluzijama: „isti predmeti izgledaju i krivi i pravi onima koji ih gledaju kad su u vodi i kad su izvan vode". Gledan spolja, predmet u vodi izgleda kriv ili prelomljen. Izvađen iz vode, predmet izgleda prav i čitav. Čulo vida daje o istoj stvari suprotne utiske. Na tom svojstvu čula vida zasniva se moć slikarstva.

Ovde se istražuje na kojem je svojstvu duše zasnovana moć pesništva, pa zato Sokrat najpre pokušava da ispita ima li u ljudskoj duši kakvih suprotnosti vezanih za delanje (praxis), suprotnosti na kojima se zasniva moć pesničkog podražavanja. Naime, ako je čovek, u svojim odnosima prema drugim ljudima i prema samom sebi, nesiguran, ako zapada u dileme, ako je obuzet ambiguitetnim osećanjima radosti-žalosti, hrabrosti-kukavičluka, pravičnog-nepravičnog i sličnim, onda bi upravo takvi ambiguiteti bili ono svojstvo duše na kojem se zasniva moć poetskog uticaja na dušu.

Ali Sokrat napušta taj pravac ispitivanja, zadovoljavajući se tvrdnjom da su oni (učesnici u dijalogu) već otkrili da je duša puna takvih suprotnosti. Pri tom se verovatno misli na ono što je rečeno u IV knjizi (439c i dalje).

[34] Upor. tekst na strani 387de i dalje.

[35] U izvorniku stoji: *logos* i *nomos,* Ako se „logos" prevede rečju „razum", kao što prevodioci obično čine, onda se gubi veza sa prethodnim izlaganjem i Platonovo tvrđenje postaje nejasno. Njime se u stvari pokazuje kako u duši „pravog čbveka" (v. napred, 603e) nastaje

konflikt između spoljašnjih normi, koje važe u društvu „pravih ljudi" (pravih muževa), i lične nevolje koja nagoni jedinku na ispoljavanje bola, na plač, kuknjavu, ukratko na sve one znake duboke žalosti koje Homer opisuje i koji se pominju u III knjizi na strani 388a i dalje. *Logos* i *nomos,* dakle,^ označavaju ovde pravila ponašanja u društvu hrabrih muževa, ono što ovima *nalaže* da se ne ponašaju kao žene. Pesnici to ne uvažavaju, jer je dopadljivost njihovih imitacija zasnovana upravo na tim ambiguitetima, po kojima hrabri ljudi nisu samo jaki, nego i slabi.

[36] Nomos u značenju običajne norme. V. prethodnu belešku 35. Ta je norma u skladu s razumom, kako to Sokrat nastoji da pokaže u narednom pasusu.

[37] Ovo uputstvo će kasnije usvojiti stoici kao jedno od osnovnih pravila ponašanja mudraca. Naziv (kasnije usvojen) za takvo ponašanje je *metrio-patheia,* regulisanje ličnih nevolja shodno onome što razum zapoveda. Lek za osećanje nesreće u duši nije razonoda, nego ono što „razum sevetuje kao najbolje".

[38] Reč *sophia* ne označava samo mudrost, nego i određenu sposobnost, veštinu u nekom poslu, ono što čovek ume da radi.

[39] Na strani 603b.

[40] Prilikom prikazivanja tragičke igre u teatru, glumac je pojedine delove teksta pevao.

[41] Platonovu tezu da tragičko pesništvo, takvim delovanjem na gledaoce u teatru, kvari i najbolje ljude, Aristotel je kasnije, u svojoj teoriji katarze, upravo preokrenuo u suprotno tvrđenje: tragičko pesništvo popravlja i najgore ljude, jer ih pročišćuje i tako oplemenjuje.

[42] Najzad su otkrivene suprotnosti na kojima pesničko podražavanje zasniva svoju moć. Traganje za tim suprotnostima bilo je započeto na strani 603d. V. belešku 33.

[43] Reč je o potiskivanju afekata i zabranjenih želja. O tome je već govoreno na početku devete knjige, gde je skicirana Platonova teorija o prirodi snova. V. tekst na strani 571b i dalje, kao i belešku 2/IX.

[44] Reč je o preobražaju koji se izvodi logos-om. Upor. 604ab. V. belešku 35/X.

[45] U ovim nagoveštajima verovatno leže koreni Aristotelove teorije o katarzi.

[46] Upor. dijalog *Fileb* (48a-d, 50b-d).

[47] V. tekst na str. 604ab i 606a, beleške 35/X i 44/X.

[48] Ne može se utvrditi o kojoj je nesuglasici ovde reč. Možda o Aristofanovom ismevanju Sokratove filozofije u *Oblakinjama?*

[49] Citirani stihovi verovatno potiču iz dela komičnih pesnika, ali se ne može utvrditi ni koji su to pesnici ni iz kojih su dela ovi stihovi uzeti. Osim toga, rukopis *Države* je na ovom mestu nepouzdan, te stoga postoji više verzija citiranih stihova.

[50] Rukopis je na ovom mestu nejasan. Prevod je dat prema jednoj od mogućih korekcija. Po toj korekciji, smisao je sledeći: filozofija može da bude zamena i za poeziju, dok se ne dokaže suprotno.

[51] Reč je o uzornom državnom uređenju i o duši čija unutrašnja uređenost odgovara tom državnom uređenju. Upor. 590e.

[52] Izraz „besmrtna stvar" ovde označava dušu, odnosno umni deo duše.

[53] Ovde su nabrojane četiri antivrline, imenovane kao suprotnosti *kardinalnim vrlinama* koje se navode na strani 427e. Parovi tih suprotnosti izgledali bi ovako: mudrost-neupućenost; hrabrost-strašlji-

vost (deilia); umerenost-neumerenost (akolasia); pravičnost-nepravičnost (adikia).

[54] Platon tvrdi da svaki pozitivitet ima svoj odgovarajući negativitet, tj. onu silu koja ga iznutra razara, jer sve što nastaje mora i da propadne. Naravno, to važi samo za svet, odnosno, samo za područje „vidljivog" (horaton).

[55] Ostale zloće su: neumerenost, strašljivost i neupućenost. Ove zloće jesu „bolesti duše", kao što se tvrdi gore (609c), ali duša ne „propada i ne gasi se" zbog njih, što i Glaukon malo niže odlučno potvrđuje. Duša „propada i gasi se i odvaja se od tela" zbog sopstvenog, njoj prirođenog zla, zbog sopstvene pokvarenosti. Sve nabrojane antivrhne (609c) odnose se, kao i njima suprotne vrline, na ćelu dušu, onakvu kakva se u telu i sa telom rađa. Platon veruje da duša u takvom svom trodelnom obliku nije besmrtna, te da se može „gasiti", „propadati" (raspadati se) i „odvajati od tela". Jedino je onaj „najbolji", umni deo duše, po Platonovom verovanju, besmrtan. Jedino on ne može da propadne, tj. ne može da se raspadne, jer je jedinstven, nema delova na koje bi se smrću mogao razložiti. Ali taj umni deo duše može biti zaslepljen, zatamnjen neznanjem, zaboravom; potopljen u onoj telesnoj „pećini", on može biti u položaju da ne ume da razlikuje biće od nebića, dobro od zla, istinito od lažnog, formu od njenog sadržaja, itd. Stoga se bavljenje dijalektikom i filozofijom, taj „najbolji" i „besmrtni" deo duše spašava od zaborava tj. ispunjava se znanjem, istinom, svetlošću, skida mu se ona skrama, te se pomoću znanja „uzdiže", vaskrsava, stupa u područje „nevidljivog".

[50] Pretpostavlja se da je područje nepravičnosti područje života, a ne smrti, te da onaj ko umire ne može samim činom umiranja postati nepravičniji nego što je u životu bio. Uz to, treba podsetiti da Platon pravičnost shvata kao poredak u duši i državi, a nepravičnost kao narušavanje tog poretka. Smrt jedinke i države pogađa taj poredak, ali ga ne čini gorim nego što je bio.

[57] Naravno, Sokrat ne misli da nepravičnost ubija dušu. Jedino se može desiti da neko pogine, ili bude kažnjen smrću, zbog svoje nepravičnosti. Ali tada ne gine i ne umire njegova duša, nego njegovo telo.

[58] U dijalogu *Fedon* (LVII, 107c) stoji: „Kad bi smrt bila rastanak sa svime, bio bi to neočekivan dobitak za nevaljalce kad umru, jer bi se s dušom oslobodili u isti mah i svoga tela i svoga nevaljalstva." Ovde Glaukon, doduše u kondicionalnoj i pomalo ironičnoj formi, u stvari kaže to isto, jer i on govori o smrti kao „neočekivanom dobitku za nepravednika".

[59] Aluzija na pogubljenje Sokrata.

[60] Nepravični ljudi moraju stalno biti na oprezu.

[61] Platon specifikuje zla: ne postoji jedno univerzalno zlo, koje sve uništava i razara, nego svaki rod empirijskih stvari ima svoje specifično zlo koje razara samo taj rod. Time on u stvari prihvata relativizaciju zla, ah samo za empirijski svet: ono što je za jedne rodove stvari zlo, za druge je dobro. Lekar čini zlo pojedinim obolelim delovima tela, jer ih seče i spaljuje, ali istovremeno čini dobro telu u celini, jer ga na taj način spašava.

« V. belešku 55/X.

[63] Uporediti ovo mesto sa onim u dijalogu *Fedon* (XVII, 72b-d), gde se govori o kružnom toku rađanja i umiranja i zaključuje se da bi, ukoliko bi umiranje bilo progresivno i pravolinijsko, na kraju sve postalo mrtvo.

[64] Ovo bi moglo biti upućivanje na dijalog *Fedon,* gde su takvi dokazi razvijeni. Ako je tako, onda je to indikacija da je *Država,* ili bar ova deseta knjiga *Države,* napisana posle *Fedona.*

[65] Priču o Gigovom prstenu izlaže Platon u II knjizi (359c i dalje).

[66] O Hadovoj kacigi v. registar imena pod *Had.* Upor. takođe o tome dijaloge *Kratil* (404b) i *Fedon* (XXIX, 80d passim).

[67] Misli se na ustupke koje je Sokrat napravio Glaukonu i Adeimantu na početku II knjige (361a-d; 362e i dalje), naročito 368ab. O prirodi tih ustupaka govori se u narednom pasusu.

[68] Na to je bio pristao Trasimah (352b), ali bez osobitog oduševljenja.

[69] U II knjizi, na strani 362b. To je ono vraćanje duga koje je Sokrat tražio gore (612c).

[70] To znači: govoriš ono što treba da bude, ali ne i ono što bi u empirijskom pogledu bilo tačno.

[71] Naziv za sadržaj IX, X, XI i XII pevanja *Odiseje.* Platon ovde posebno aludira na sadržaj XI pevanja, gde Odisej priča šta je sve video prilikom svog silaska u Hadovo carstvo, jer takvo pričanje smatra ili potpuno lažnim, ili didaktički pogubnim.

[72] Izraz u rukopisu je dvosmislen, te se može prevesti na dva načina: Er Armenijev sin, ili, Er iz Armenije. No bilo bi čudno da neko istovremeno bude iz Armenije i Pamfilac (iz Pamfilije), pa je stoga verodostojnije prvo rešenje.

[73] Slična vizija o sudijama nalazi se na kraju dijaloga *Fedon,* u dijalogu *Fedar* (248e i dalje), gde se takođe daje opis prilika u podzemnom Hadovom carstvu. Isto u dijalogu *Gorgija* na kraju (523a i dalje).

[74] To „vreteno" je nalik na nekakvo ogromno vitlo sa nekoliko „omotača" različito udaljenih od ose „vretena". Slika „vretena" kojim se prede sudbina uzeta je iz primitivnih verovanja, ali je ovde modifikovana i razvijena u kosmološku viziju.

[75] *Država* se završava mitom o Eru, mitom u koji je, na mestimično vrlo nejasan način, uklopljena i Platonova kosmologija. Mitom o prilikama u podzemlju završavaju se i dijalozi *Fedon* i *Gorgija,* ali je u ovim dijalozima kosmološko razmatranje prisutno. Razmatranja o strukturi kosmosa data su ovde nešto šire i podrobnije, ali i ovog puta u okvirima jednog mita. Te dve činjenice imaju, svaka ponaosob, svoje značenje. Prva razjašnjava zašto dijalog *Timaj,* u kojem se na neuporedivo opširniji način izlaže platonsko-pitagorejska kosmologija, počinje kao nastavak dijaloga izvedenog u *Državi.* Druga činjenica, naime da su Platonova kosmološka razmatranja uklopljena u okvire mita, preciznije, u okvire izveštaja „sa onoga sveta" koji izlaže jedan običan i priprost vojnik, uz to i Pamfilac — Er, ukazuje na rezerve koje je Sokrat imao prema kosmološkim znanjima. Primitivna slika koju ovde nalazimo može se, dakle, pripisati nedovoljnoj obrazovanosti vojnika Era, a na posredan način i Sokratovom, odnosno Platonovom uverenju da se o takvim stvarima ne može ništa sasvim pouzdano znati. Ovo se u izvesnom smislu ponavlja i u dijalogu *Timaj,* gde se izlaganje kosmologije prepušta jednom ne mnogo poznatom i ne mnogo značajnom pitagorejcu — Timaju.

Platon inače na više mesta i na jasan način saopštava svoje rezerve prema mitologiji, naročito prema onim mitovima koji nastaju kao svojevrsna rekonstrukcija daleke istorijske prošlosti. S druge strane, on dosta često pribegava mitovima kada je reč o egzistenciji duša posle smrti i pre rađanja, dakle kad je egzistencija u onostranosti

predmet razgovora. Sličan ambivalentni stav zauzima atinski mislilac i prema smisaonoj osnovanosti tadašnjih religioznih verovanja.

[76] Najveći omotač (sfondilon) nosi u sebi takozvane zvezde stajaćice, a jedna njegova kompletna revolucija traje 24 časa. Valja imati u vidu da tadašnja astronomija ne zna za samostalno kretanje nebeskih tela u prostoru, pa stoga svaku vidljivu promenu u položaju nebeskih tela objašnjava kretanjem sfera, omotača, ili orbite u kojima se nebeska tela nalaze kao da su prikovana. Dakle, ne kreću se zvezde svaka za sebe, jer se sa Zemlje vidi da one zadržavaju jednak međusobni položaj, nego se kreće kristalna (providna) sfera na kojoj su „zvezde stajaćice" kao prikovane.

Naziv „stajaćice" uveden je radi razlikovanja tih zvezda „najvišeg neba" od Sunca i planeta (lutalica), jer, gledano sa Zemlje, Sunce i planete (lutalice) menjaju svoj međusobni položaj. Ali, ni Sunce ni planete ne kieću se kao samostalna nebeska tela, jer su te „zvezde", kako se tada pretpostavljalo, pričvršćene — svaka na svojoj orbiti. Njihovo je kretanje shvatano kao kretanje njihovih orbita. A orbite su predstavljene u obliku „omotača" ili velikih i nevidljivih nebeskih točkova, na kojima su ove „zvezde" (pune vatre) jedine vidljive tačke.

Veličina i međusobni položaj tih orbita su različiti, pa stoga Platon govori o „omotačima" koji se svi zajedno nalaze u onom najvećem „omotaču", a osim toga i jedan u drugom, kako bi to moglo izgledati posmatraču sa Zemlje. No budući da se Erova duša ne nalazi na zemlji, nego na nebu, ta se jednostavna slika u daljem izlaganju komplikuje, naročito u onome što se odnosi na međusobni položaj i međusobnu udaljenost i poredak planetarnih orbita.

Ovih orbita, kako se u tekstu kaže, ima ukupno sedam, uključujući u taj broj i orbitu Sunca.

Prema kasnije nastalim latinskim nazivima, koji su inače direktni prevodi odgovarajućih grčkih naziva, red tih orbita bio bi kiko sledi: (1) orbita (sfera, omotač) zvezda stajaćica; (2) orbita Saturnova; (3) orbita Jupiterova (Zevsova); (4) orbita Marsova; (5) orbita Merkurova; (6) orbita Venerina; (7) orbita Sunčeva; (8) orbita Mesečeva.

[77] Čelo „vreteno" ima dvostruko konusni oblik, pa „odozgo posmatrano" konusni preseci su krugovi, a i nebeska tela izgledaju kao „krugovi".

[78] „Osmi omotač" je najbliži Zemlji. To je lunama orbita, koja u sebi sadrži jedan svetao „krug", tj. mesec. Moglo bi se pretpostaviti da osa „vretena", prolazeći „kroz sredinu osmog omotača", istovremeno prolazi i kroz središte Zemlje, ali o tome u samom Platonovom tekstu nije ništa rečeno. Ako je to tumačenje verodostojno, sledilo bi da Zemlja miruje u središtu kosmosa, kao što je kasnije pretpostavljala aristotelovska i ptolomejevska astronomija.

[79] Ovde je, po svemu sudeći, reč o veličini nebeskih tela. Budući da je „prvi omotač" (nebo „zvezda stajaćica") najveći, sledi da su i „zvezde stajaćice" najveća nebeska tela. Potom po redu veličine, ukoliko je ovo tumačenje verodostojno, slede: Venera, Mars, Mesec, Sunce, Merkur, Jupiter, Saturn.

U rekonstrukciji, odnosno u interpretaciji rang liste nebeskih tela po veličini moguće su greške, jer nam Platonov tekst ne daje dovoljno jasnih uputstava. Ne zna se, naime, pouzdano šta ovi Platonovi redni brojevi (stavljeni uz „omotače") označavaju, tj. ne zna se na koje se nebesko telo odnose. Osim toga, terminologija u izvornom

tekstu je neprecizna, a tvrđenja vrlo sažeta i oskudna u nagoveštajima sigurnih značenja.

[80] Gledano sa Zemlje, nebo „zvezda stajaćica" izgleda šareno.

[81] Orbita Sunca ima najviše svetlosti, a orbita Meseca i sam Mesec dobijaju boju i svetlost od Sunca.

[82] Protumačeno po ključu za red nebeskih tela (beleška 76), gornji tekst ima sledeće značenje: Saturn i Merkur imaju sličnu boju — najintenzivniju žutu; boja Jubitera (Zevsa) je najbelja; Mars je crvenkast; Venera je po belini odmah posle Jupitera.

[83] Ceo sistem se obrće jednolikim kretanjem, ali orbite planeta i Sunca obrću se u smeru koji je suprotan smeru obrtanja neba „zvezda stajaćica".

[84] Verovatno se misli na relativne brzine orbitalne rotacije „planeta" u koje se naravno ubraja i Sunce. Prema tome, za izvršenje kompletne orbitalne rotacije najmanje je vremena potrebno Mesecu. Zatim, Sunce, Venera i Merkur izvrše tu rotaciju u jednakom vremenu, ali dužem od vremena Mesečeve rotacije. Marsu je potrebno još više vremena; gledano sa Zemlje, ova planeta se u svom orbitalnom kretanju ponekad vraća unazad da bi potom nastavila kretanje u prvobitnom smeru. Najzad, najviše vremena za svoju orbitalnu rotaciju troši Saturn, a nešto manje od ovoga — Jupiter.

[85] Od toga tvrđenja pa nadalje slika strukture kosmosa ponovo postaje primitivna i mitološka. Nužnost je personifikovana u biću moćnog ženskog božanstva — Ananke. Govori se o muzici koju izvode kosmičke sirene, takođe personifikovane; o skladu (harmoniji) orbitalnih kretanja, od kojih svako ima svoj odgovarajući ton. Shodno mitološkim vizijama, čije je poreklo podosta pitagorejsko, *Nužnost* ovde ne označava autonomno obrtanje nebeskih svetova, nego antropomorfnu živu silu, koja zajedno sa sudbonosnim Mojrama potpomaže to obrtanje. U celokupnoj slici nebeskih zbivanja vidno mesto zauzimaju nagoveštaji astrološkog povezivanja obrtanja nebeskih svetova sa ljudskim sudbinama na Zemlji.

Mojre *„pevaju* u skladu sa Sirenama", pa taj deo vizije čini da muzika dobija sudbonosno značenje, nalik na ono kakvo joj Platon pridaje u odnosu na konstituciju i održanje određenih zakona i običaja u državi.

Klota potpomaže obrtanje „zvezda stajaćica" i, pevajući sadašnjost, razdvaja vreme na intervale dana i noći. Ovo stoga što Platon, u skladu s tadašnjom astronomijom, pretpostavlja da nebo „zvezda stajaćica" izvrši kompletnu rotaciju za 24 časa.

Atropa peva ono što će biti, budućnost novorođenih ljudskih bića, te stoga dodiruje unutrašnje, planetarne, orbite iz čijih područja dolaze u zemaljski svet duše novorođenih.

Lahesa peva ono što se dogodilo, ono što niko pa ni bogovi ne mogu promeniti — prošlost. Ona potpomaže kretanje i unutrašnjih i spoljašnjih orbita, jer su i sadašnjost i budućnost već dati u prošlosti, te se neizmenljivi red stvari i tok događaja mora uvek ponavljati na isti način. Kružno kretanje nebeskih svetova proizvodi kružno zbivanje u zemaljskoj prirodi i ljudskom individualnom biću.

[86] Prema opšterasprostranjenom verovanju starih Helena, pa i helenskih filozofa, celokupna količina života je stalna, te se ne može ni uvećavati ni smanjivati. Posebno u Platona, ovo verovanje je razvijeno na sledeći način: život je uvek dat u formi individualnih, jedinačnih duša, a ukupan broj individualnih duša je konstantan, te se ne

može ni uvećavati ni smanjivati. S druge strane, i ukupan broj načina života, životnih uzora ili formi, takođe je konstantan. No svaka individualna duša ima slobodu da među postojećim formama života odabere onu koju želi, ukoliko tu formu života nije već uzela neka druga duša, koja je po odluci kocke dobila pravo prednosti u biranju. Forme, ili uzori života, predstavljeni su kao neka vrsta telesne odeće.

[87] Kora Lahesa, suđaja i božanstvo podzemnog Hadovog carstva umrlih, obraća se ljudskim dušama, nazivajući ih „efemernim" (jednodnevnim), pri čemu se upotrebljava uobičajena pesnička vizija života kao dana, i smrti kao noći. Ceo individualni život, prema tome, predstavljen je kao jedan dan, proveden na Zemlji, u carstvu svetlosti. Celokupna posthumna egzistenicija predstavljena je kao jedna noć, koju duša provodi u Hadovom carstvu mraka.

Ova vizija života i smrti odstupa, u pojedinim detaljima, od Platonove, ali je on ipak prenosi u okviru Erove priče.

[88] Demon, kojeg će svaka duša za sebe izabrati, ovde označava „sudbinu" u smislu forme života, ili telesne odeće u kojoj će se duša roditi i proživeti svoj smrtni vek. Dalje, u Platonovom tekstu, na strani 620de reč „demon" označava čuvara forme života koju je duša odabrala, dakle onu silu koja će delovati u pravcu potpunog ostvarenja izvršenog izbora.

[89] Bacanje kocke ovde ima dvojako značenje: s jedne strane, ono označava nepristrasnost Lahese, koja kao suđaja nijednu dušu posebno ne favorizuje; s druge strane, biranje pomoću bacanja kocke označava slepo i bezlično dejstvo nužnosti, te se ono što ima izgled slučajnosti u poslednjoj instanci svodi na skriveno dejstvo nužnosti.

[90] Vrlina se nikome ne može dodeliti, svako mora da se za nju sam izbori. Ako je vrlina *znanje,* a znanje isto što i *sećanje,* onda će svaka duša birati formu svog narednog života prema sećanju, odnosno znanju kojim u trenutku izbora raspolaže. Posle izvršenog izbora, duša će u zemaljskom životu, tj. u svojoj telesnoj egzistenciji, imati toliko vrline koliko se bude trudila da stekne znanja. Po Platonovoj, ovde neizrečenoj, pretpostavci — telesnost je izvor zaborava (= neznanja), a ono što se suprotstavlja omamnom dejstvu telesnosti i varljivom svedočenju čulnosti predstavljeno je umom i kao takvo sačinjava izvor sećanja, odnosno znanja.

[91] Zlo ima svoje poreklo u čoveku, preciznije, u njegovom zaboravu i neznanju. To je osnovna pretpostavka Sdkratove i Platonove teodiceje, koja je već sadržana u odbacivanju pesničkog prikaza prirode i ponašanja bogova.

[92] Ta odluka je logična posledica Erovog položaja. Erova smrt bila je samo prividna, kratkotrajna epizoda, koja se završava vraćanjem u život u istom obličju.

[92a] Omaška u pričanju, jer mesto na kojem duše biraju nije zemlja.

[93] Duša ne može birati neku drugu dušu, nego samo drugo telo i način života, koji je drukčiji od onog što ga je već imala u prethodnom ciklusu. Izbor je ipak sudbonosan, jer od toga koju će formu života duša odabrati zavise njena mogućnost da se pripremi za naredni izbor i naredno ponovno rađanje. Duša koja je izabrala život tiranina, nema mnogo izgleda za preobražaj, koji se jedino može postići dijalektikom i saznanjem. Još manje izgleda ima duša koja je odabrala životinjsku formu egzistencije; njeni izgledi su zapravo ništavni.

Karakteristično je da Er, u svome nabrajanju formi života, nigde ne pominje one koji su se proslavili mudrošću, ili život koji se živi „teorijski", u traganju za znanjem.

[94] Ovde se privremeno prekida izlaganje Erove priče. Naredni pasus je Platonov komentar te priče. Komentar počinje konstatacijom o važnosti saznanja koje vodi spasenju duše. Nadalje, to se saznanje nalazi u domenu morala, tj. u sposobnosti ili osposobljenosti da se razlikuje dobro od zla.

[95] Nastavljajući komentar Erove priče, Platon u nešto većoj meri zanemaruje sudbinske komponente te priče, te ostavlja šire mogućnosti za preobražaj duše putem moralnog usavršavanja zasnovanog na promišljanju i saznavanju. Osnovne poluge predestinacije o kojima govori mit kao i da ne postoje, i Platon spominje samo „prirodu duše".

[96] Izbor se, u Platonovom komentaru, vrši u empirijskom, ovostranom življenju, a ne u vantelesnoj preegzistenciji, kako to saopštava priča o Eru.

[97] Verovatno aluzija na priču o Atrejevom bratu Tijestu, koji se prevarom bio dokopao mikenskog prestola i kojem je Atrej, u osveti, krišom pogubio sva tri sina, skuvao delove njihovih tela, pozvao Tijesta na gozbu i pogostio ga mesom njegove dece. Upor. R. Grevs, *Grčki mitovi,* 111.

[98] Platon time nagoveštava da je jedino trajna ona vrlina koja se stiče upornim istraživanjem i koja je isto što i znanje: jedino znanje može da preobrazi dušu i da ovu sačuva od pogrešnog izbora životnog puta. Vrlina stečena navikom, o kojoj se u tekstu govori, posledica je života u dobro uređenoj državi; ona je, dakle, plod dejstva okolnosti, a ne rezultat individualnog moralno-sazr.ajnog usavršavanja.

Rečenica, u kojoj se spominje mogućnost da se trajna vrlina stekne filozofijom, očigledno nije sastavni deo Erove priče, nego pouka koju je Platon dodao toj priči. V. belešku 93.

[99] Opet sledi kraći Platonov komentar Erove priče.

[100] Duša koja bira poslednja ima manje mogućnosti za izbor, jer su najbolje forme života već preuzele one duše kojima je kockom data prednost u biranju. Ipak, trebalo bi i u ovom slučaju da važi formula, saopštena napred (619b): „Ni prvi koji bira neka ne bude nemaran, ni poslednji obeshrabren".

„Zdrav način bavljenja filozofijom", uz ograničenje koje proishodi iz sudbinskog bacanja kocke (v. belešku 89), obezbeđuje sreću u ovozemaljskom životu i pouzdan izbor kad dođe vreme za ponovno rađanje. Sokrat se na *„zdrav* način bavio filozofijom", pa uveren u to kaže na samrti: „Kritone, Asklepiju dugujemo petla! Prinesite tu žrtvu, nemojte zaboraviti!". V. dijalog *Fedon,* završetak.

[101] Prema legendama, Majnade (lude žene), sveštenice Dionisovog orgijastickog kulta, Panove ljubavnice i Dionisove družbenice, rastrgle su Orfeja na komade, i to po nagovoru Dionisovom.

[102] Tamir, ili Tamirij, prvi homoseksualac, hvalisao se da pesmom može prevazići Muze, koje su ga zbog toga oslepile, oduzele mu glas i moć da svira na harfi. Upor. R. Grevs, *Grčki mitovi,* 21m.

io3 TJ *Odiseji* (XI, 540 i dalje), Odisej priča kako je u Hadu video dušu (senku) Ajantovu, koja je još bila ljuta na Odiseja. Ovaj se, naime, nadmetao sa Ajantom oko toga kome će od njih dvojice pripasti Ahile-

jevo oružje. Trojanske kćeri i Atina Palada, vršeći ulogu sudija u tom nadmetanju, proglasile su Odiseja za pobednika.

104 Te patnje prikazao je Eshil u tragediji *Agamemnon,* koja čini prvi deo trilogije *Orestije.* Drugi deo te trilogije nosi naslov *Hoefore* (Pokajnice), a treći *Eumenide.*

105 Izraz „druge životinje" podrazumeva da su sva živa bića, uključujući i ljudska bića, životinje. Ovde u *Državi,* kao i u *Fedonu* (XXXI, 81e), Platon iskazuje verovanje da prelaz duša iz jedne životinjske vrste u neku drugu biva unekoliko diktiran karakternim sklonostima, ispoljenim u prethodnom životu. Tako, na primer, oni „koji su se bili predali proždrljivosti, raskalašnosti i pijanstvu, i to bez ikakvog stida, ti, po svoj prilici, uzimaju oblik magaraca i sličnih životinja". „A oni koji su voleli nepravdu, i otimanje, te bili vlastoljubivi, ulaze u rod vukova, i kobaca, i jastrebova". Nadalje, oni koji su bili umereni i pravedni, ali ne po filozofiji i umu, nego po navici i pod uticajem spoljašnjih (sociajlnih) činilaca, ponovo se rađaju u nekom rodu koji je naklonjen poretku, na primer, u rodu pčela, ili mrava, ili zolja.

106 Duše, koje će se ubrzo ponovo roditi, najpre pristupaju Kloti, najstarijoj suđaji. Ona za svaku dušu ispreda nit života onog kojeg je duša, zajedno sa odgovarajućim demonom (karakterom), već odabrala. Uloga Atrope (one koja se ne okreće) izvedena je ovde iz njenog imena. V. belešku 85.

107 Putovanje iz Hada u zemaljski život mora se izvesti bez osvrtanja, kao u mitu o izvođenju Euridike iz Hada, izvođenju koje je neuspešno preduzeo Orfej, koji se osvrnuo i tako za svagda izgubio Euridiku.

los Prolaženje pored Anankinog prestola „na drugu stranu", čini se da slikovito predstavlja stupanje u predvorje carstva zemaljskog, gde je dejstvo nužnosti oslabljeno i kombinovano sa mnoštvom mogućnosti koje se ne moraju ostvariti.

109 Letino polje (to tes Lethes perion) pominje se i kao reka Leta, ili kao Letin napitak (to Lethes hydor). Inače, leta (lethe) je reč koja označava *zaborav,* pa se nepersonifikovano može reći: polje zaborava, ili napitak zaborava. Uobičajeno je, takođe, da se o Leti govori kao o „reci zaborava", koja teče u graničnom području između podzemnog i zemaljskog sveta.

"° Reka Ameleta (Ameleta potamos), čiju vodu nijedna posuda ne može zadržati, etimološki označava *bezbriinost* (ameleia), nemarnost, zanemarivanje. Budući da u primitivnim verovanjima voda, posebne vrste, ima veliku moć, koja se najčešće prikazuje kao moć isceljenja ili kao moć očišćenja, to je i u ovom slučaju pretpostavljeno da postoji voda čijim pijenjem duša sve zaboravlja.

Etimološko značenje upućuje na to da se otklananjem brige iz duše istovremeno otklanja i osnovni podsticaj sećanja, odnosno znanja. Tvrđenje da Ameletinu vodu nijedna posuda ne može zadržati, verovatno je proizišlo, iz pretpostavke da je duša analogna posudi, ali takvoj koja u sebi uspeva da zadrži opažene forme i sadržaje, te da se na takvom zadržavanju zasniva sposobnost prepoznavanja. Dejstvom Ameletine vode trebalo bi, dakle, da sve ranije opažene forme i sadržaji iščeznu iz duše, da budu isprani vodom koju ni duša — kao svojevrsna posuda — ne može zadržati.

'" Platon se ovde služi uobičajenim predstavama narodnog verovanja. Duše umrlih napuštaju telo i sele se *dole,* u podzemni svet u Hadovo carstvo umrlih. Shodno tome, duše kojima je došlo vreme da se ponovo rode, moraju biti izbačene na *gore,* tj. na površinu Zemlje. Ipak, poređenje sa zvezdama koje padaju, otkriva Platonovu korekciju tih narodnih verovanja. Platon, naime, veruje da je ponovno rođenje, odnosno ponovno sjedinjavanje duše sa telom, svojevrstan pad, unekoliko uslovljen grehom čulnosti. Upor. *Fedar* (XXVIII 248c i dalje).

1,2 Reč je o verovanju koje ima važnost nepisanog zakona.

TEMATSKI PREGLED PLATONOVE DRŽAVE*

KNJIGA

I (A), 327a—354c

Sokrat priča o svom odlasku u Pirej na svečanost u čast boginje Artemide (Bendide). Polemarhov poziv Sokratu da dođe u njegovu kuću. Adeimant obaveštava Sokrata da svečanosti još nisu završene (327a—328b). Dolazak u Kefalovu kuću u Pireju, gde će se dijalog voditi. Razgovor s Kefalom o starosti i erosu (328b—329e). Razgovor s Kefalom o tome kako podnosi starost, o bogatstvu i nasleđu. Anegdota o Temistoklu i Šerifljaninu (329e—330c). Kefal govori o strahu od smrti, sumnji i nadanju, o pravičnom i nepravičnom životnom putu (330d—331b).

Šta je pravičnost? Simonidova izreka o pravičnosti i njeno tumačenje. Sokratova kritika mnenja o pravičnosti kao „kazivanju istine i vraćanju duga". Simonid je hteo reći: „pravično je dati svakome ono što mu pripada". Druga mnenja o pravičnosti i zaključak da ona nije ono što se obično misli da jeste (331c—336b).

Trasimahov govor o Sokratovom „brbljanju". Ukazivanje na Sokratovu „uobičajenu ironiju" (337a). Aluzije na ponašanja sofista. Trasimahova teza; „pravično je ono što koristi jačemu" (338c). Sokratovo pobijanje Trasimahove teze (338c—343b). Trasimahov govor u slavu nepravičnosti (343b—344d). Dijalog Sokrat—Trasimah (344d—354c).

KNJIGA

II (B), 357a—383c

Glaukon pojačava Trasimahovo stanovište (357a—362d). Adeimant priskače u pomoć svome bratu i govori o hipokriziji onih koji savetuju da se bude pravičan (362d—367e), pri čemu se poziva na pesnike, te ističe da „pesnicima moramo verovati" (365e). Sokrat predlaže da se najpre ispita šta je pravičnost ,,u velikom" tj. u državi, pa tek onda da se razmotri šta bi moglo biti pravičnost ,,u malom", tj. u individualnoj duši (369a). Poreklo države (369b). Predlog da se u mislima osnuje jedna država (369c). Različitost potreba i podela rada kao način njihovog zadovoljavanja (369d). Postoje li granice širenju potreba? (372c—374a). O potrebi za profesionalnom vojskom i o prirodi vojnika (374a—376c). O vaspitanju vojnika (376c—376e), i uopšte o vaspitanju zasnovanom na gimnastici i muzici (376e).

Početak kritike pesničke mitologije (377a). Teodiceja (379a—379d). Kritika Homera i drugih pesnika sa stanovišta teodiceje (379d—383c).

KNJIGA

III (Γ), 386a—417b

Kritika pesništva sa stanovišta pedagogije (386a—392c), s pogledom na sadržaj pesničkih tvorevina. Pedagoška kritika pesništva, s pogledom na formu pesničkog izraza (392c—394e). Podražavanje (mimesis) i vaspitanje (394e—396c). Vrednost podražavanja s obzirom na poučnost predmeta podražavanja i na zahtev da u valjanoj državi svako obavlja samo jednu vrstu posla (396c—398b).

Reci, melodija, ritam, harmonija i disharmonija u funkciji formiranja karaktera (398c—403c).

Gimnastičke vaspitanje (403c—405a). Medicina i pravo kao sredstva za ozdravljenje obolele države. Fokilidova maksima (407a). Obrazovanje dobrih lekara i valjanih sudi ja. Mera muzičkog i gimnastičkog obrazovanja. Neprijatelj logosa (41 Ide).

Odabiranje „čuvara" i „pomoćnika". „Feničanska laž" (414c). Mit o zlatnim, srebrnim i bronzanim ljudima (415a). Dužnosti „čuvara države" naspram podanika (416a). Komunizam „čuvara države" (416d).

KNJIGA

IV(A),419a—445e

Problem nejednakosti u pravima i dužnostima čuvara i ostalih. Sreća države, kao celine, ostvarena odgovarajućom raspodelom dužnosti.

Bogatstvo ı nemaština uopšte (421d); s obzirom na rat (422a).

Spoljna politika uzorne države (422d). Klasni sukobi (422e, 423a).

Veličina države (423c). Prelaz iz jednog staleža u drugi (423d). „Među prijateljima je sve zajedničko" (424a). Održanje i napredak uzorne države (424ab). Politički smisao načela muzike (424c). Vaspitna načela igre (424e). Pravila pristojnosti (425b). Domen dejstva pravnih normi (425bc).

Domen religije (427b). Četiri kardinalne vrline, u odnosu na državu (427e). Mudrost države (428b). Hrabrost države (429ab). Umerenost države (430d). Pravičnost države (432b). Pravičan čovek (434d).

Čovek kao država u malom (435d). Princip protivrečnosti (436b).

Teorija motivacije (437b). Teorija relativnih pojmova (438b). Odnos znanja i njegovog predmeta (438c). Odnos motiva i njegovog predmeta (439a). Analiza motiva s obzirom na princip protivrečnosti (439b).

Konflikt motiva (439c). Dve međusobno suprotne moći duše i nagoveštaj treće, koja između ovih posreduje (439de). Poimanje volje kao posrednika između razumnosti i požudnosti (440a).

Zaključak o strukturi jedinke i strukturi države (441c). Pravičan čovek i pravična država (441d). Četiri kardinalne vrline, u odnosu na jedinku (442cd). Zaključak o principu i liku pravičnosti (443bc).

* Rimski brojevi, zajedno sa alfabetskim oznakama u malim zagradama, označavaju redne brojeve svake od deset knjiga *Države.* Arapski brojevi od 327 do **621, uz koje** stoje slova *a, b, c, d, e,* o/.načavaju uobičajenu internacionalnu paginaciju, **koju je prvi** uveo H. Stefanus u svom izdanju celokupnih Platonovih dela (Lion, 1578), označavajući odeljke na svakoj stranici **tim** slovima.

Nepravičnost kao bolest duše (444a), a vrlina kao zdravlje duše (444e). Jedan oblik vrline i bezbroj oblika poroka (445r). Koliko ima načina upravljanja državom, toliko ima načina telesnc egzistencije duše (445cd).

KNJIGA
V (E), 449a—480a

Nagoveštaj raspravljanja o transformaciji države (449a). *Postavljanje pitanja o zajednici žena i dece* (449c). O prirodi žena (451c), Digresija na govor o veštini protivrečenja (454a). Žene kao „čuvari" (456d). Zakon o zajednici žena i dece (457d). Ustanova braka za „čuvare" (458cd). Eugenika (459a). Plemenita laž (45<>d). Svadbene svečanosti (460a). Svadbeni žreb (460ab). Ustanova za prijem i negu novorođenčadi (460b). Određivanje intervala najefikasnije plodnosti (460e). Uklanjanje nepoželjne novorođenčadi (461c). Utvrđivanje srodstva (461d)-,

Najveće dobro i najveće zlo u državi (462a). Pitanje o svojini (462c). *Država kao organizam* (462cd).

Oslovljavanje u uzornoj državi i drugim državama (463a). Komunizam osećanja u uzornoj državi (463e), i dobara (464c). Stariji i mlađi u uzornoj državi (465a). Sreća „čuvara" i sreća države (465c).

Uzorna država u ratu (466e). Nagrade hrabrim ratnicima (466c). Odnos prema Helenima i varvarima. Zabrana pljačkanja leševa i sprečavanja sahranjivanja poginulih neprijatelja (469b).

Da li je uzorna država moguća? (471cd). Kako je uzorna država moguća? *Filozofi-kraljevi i kraljevi-filozofi* (473d). Ko je filozof? (474b). Znanje i mnenje (476b), skica teorije ideja. Filodoksi i filozofi (480a).

KNJIGA
VI (ς), 484a—51 le

O filozofskoj prirodi njenom mestu u državi (484a). Adeimantov prigovor: filozofi mogu biti iskvareni i nekorisni za državu (487b). Sokratova analiza socijalnih uslova koji kvare filozofsku prirodu (488a). Sofisti (492c). Degeneracija filozofske prirode u neodgovarajućim socijalnim i političkim uslovima (494a). Koja država odgovara filozofiji? (497a). Zaključak o filozofima-vladarima (499b). Nije nemoguće da Muza filozofije ovlada državom (499d).

Lažni i pravi filozofi (499e). Izrada filozofske slike države (500e).

Mogu li se ljudi ubediti u vrednost filozofske države? (501cd).

Pomoću kojeg znanja mudroljubivi ljudi mogu postati „spasioci države"? (502d). Ideja dobra kao cilj najviše nauke (505a). Šta je *dobro?* (505b).

Čuvari države moraju znati šta je *dobro* (506b). Nagoveštaj raspravljanja o *dobru po sebi* (506cd). Skica teorije ideja (507b). Teorija vizuelne percepcije (507cd).

Umno viđenje (uviđanje) kao izdanak ideje dobra (508de). *Noeton* i *horaton* (509d). Noumenon i fajnomenon (509de). Predmet mnenja i predmet znanja (510a). Podela *noetona.* Istraživanje *iz hipoteza,* istraživanje iz principa (510b). Rad uma u matematici (510c).

Logos i dijalektika kao sredstva i putevi koji vode principima svih stvari (511b).

Razlikovanje razuma i uma (51 ld).

Četiri saznajne moći: umovanje, razumevanje, vera, slikovito predstavljanje (51 Ide).

KNJIGA
VII (Z), 514a—541b

Alegorija pećina (514a). Tumačenje alegorije „pećine" (517b).

Preobražaj duše (518d). Vladarske dužnosti — obaveza onih koji znaju (519c). Filozofi, koji ne žude za vlašću, moraju je primiti kao obavezu (520cd). Filozof je bogat dobrim i razumnim životom; jedino filozof prezire političku moć (521ab).

Preobražaj duše putem sticanja znanja (521c). Koja nauka preobražava dušu i vodi je *onome što jest* (biću)? Gimnastika, muzika i umenja nemaju tu moć (521e). Empirijska saznanja takođe ne vode *onome što jest* (522c—525b). Logistika (računica) i aritmetika, uzete kao teorijske i apriorne discipline duha, prve su nauke koje vode *onome što jeste,* a pored toga mogu biti i praktično korisne (525b). Na isti način, geometrija je druga nauka koja vodi ideji dobra i biću (526e), a i ona može biti praktično korisna. *Nauka o tetu kao formi* (stereometrija) treća je nauka koja vodi kontemplaciji bića i ideje dobra (528b), ali ta nauka još nije otkrivena. Četvrta je nauka — *astronomija,* ili znanje o telima kao formama koje se kreću (527d, 528b, 528e). I to znanje mora biti teorijsko (529a).

Oblici kretanja (530d).

Nedostaci pitagorejskog istraživanja harmonije (530e), i nagoveštaj pete teorijske nauke — *harmonike* (531a).

Sve nabrojane nauke su samo „preludij" za glavnu „melodiju" (dijalektiku), (531de).

Dijalektika (532a—535a).

Izbor onih koji treba da budu upućeni u nauke i dijalektiku (535a).

Primer sokratovske ironije (536c).

Obrazovanje dece i omladine (536d). Odabiranje prema sposobnostima i sklonostima, starosne prekretnice i odabiranje najsposobnijih (537b). Zloupotreba dijalektike (537e). Koliko je vremena potrebno za ovladavanje dijalektikom? (539de).

Vreme prakse budućih filozof α-vladar a (539e).

Uputstvo o načinu preuzimanja vlasti i početku realizacije filozofske države (540e, 541a).

Zaključak (541b).

KNJIGA
VIII (H), 543a—569c

Kratak rezime glavnih rezultata istraživanja konstituenata uzorne države, prema onome o čemu je postignuta saglasnost učesnika u dijalogu od II do VIII knjige i podsećanje na tačku (449ab) u kojoj je nameravani tok izlaganja skrenuo u drugom pravcu.

Četiri empirijska oblika državnog uređenja (timokratija, oligarhija, demokratija i tiranida) i četiri oblika egzistencije duše (544c).

Kako uzorni oblik države (aristokratija) može da degeneriše u timokratiju? (545cd); Platonov (svadbeni) broj (546a). Timokratski čovek (548d).

Oligarhija (550c). Oligarhijski čovek (553a).

Demokratija (555b). Demokratski čovek (558c).

O izlišnim i neophodnim željama (558d). U demokratskog čoveka sva su zadovoljstva jednaka (561a); on sadrži **u** sebi sve moguće oblike i najrazličitije karaktere (561e).

Tiranida (562a). Sloboda kao najveće dobro (562bc). Kako se iz demokratske države rađa tiranida? (562c). Preterana sloboda prelazi u preterano ropstvo (564a). Tri sastavna dela demokratske **države** (564cd).

Narod (565a). Zastupnik naroda **(565c). Kako se zastupnik** naroda preobražava u tiranina? (565d).

Tiranin (566a). Kako se tiranin održava na vlasti? (566d). Euripid kao hvalitelj tirana (568ab). Optužba **upućena tragičkim** pesnicima da su miljenici tiranide i demokratije (568c). **Narod kao roditelj tiranina** i nezahvalnost tiranina prema svom **roditelju (568d).**

KNJIGA

IX (Θ), 571a—592b

Nastavak raspravljanja preduzetog ***u** VIII knjizi:* **tiranski čovek** (571a).

San i zabranjene želje (571ab), nastavak **teorije motivacije (IV,** 437b—441c) i teorije želja (558d—561a). Eros — **tiranin duše (573a).** Potpun tiranski čovek (573bc). Povezanost erotskog **i tiranskog (574e). Zlo** i beda tiranide (575c). Tiranin — uzor nevernog, nepravednog **i** najgoreg čoveka (576b). Tiranin je najnesrećniji čovek (576c).

Analogije vrline i sreće (576cd). Prvi dokaz **(577c). Drugi** dokaz (580d). Tri soja ljudi: ljubitelji mudrosti, ljubitelji pobede **i** ljubitelji dobiti (581c). Teorija zadovoljstava (581cd). **Oruđe filozofa su dokazi** (582d). Treći dokaz za superiornost pravednog **nad nepravednim u** području zadovoljstva i sreće (583b). Relativna **i apsolutna zadovoljstva** (583c). Mera učestvovanja u istini i biću (585b). Tiranin **je** najviše udaljen od pravog zadovoljstva, a filozof najmanje **(587a). Udaljenost tiraninovog** prividnog zadovoljstva od istinskog zadovoljstva, numerički izražena i logistički izvedena (587d). Komentar izvedenog **računa s obzirom** na posledice pravednog i nepravednog **života (588a).**

Slika ljudskog bića kao mitskog čudovišta (588bc). **Smisao** pohvala pravičnih i nepravičnih dela (589ab). *Poreklo morala **i** prava* (589 cd). *Um kao vod života* (591c). *Ontički status umne, uzorne države* (592b).

KNJIGA

X (I), 595a—**621d**

Zaključna kritika mimetičke umetnosti (595a—**608c), nastavak kritike** preduzete u II knjizi (377a—383c) i **III knjizi (386a—398b). Skica** teorije ideja (596a), ideje kreveta **i** stolova. Umetnik čudotvorac (596cd). Tri kreveta (597b). Svaka je umetnost daleko od **istine** (598bc). **Veština** podražavanja **i** znanje, s pogledom na tragediju **i njenog vođu** — Homera (598e). Da li mimetički pesnik popravlja **ili** kvari **ljude? (600c).** Podražavalac dopire samo do pojavne strane stvari, a **samu stvar ne** razume (601c), ne poznaje ni njeno suštastvo **ni njenu svrhu (602a).** Podražavanje je igra (602b). U čemu je moć kojom podražavanje impresionira, i na koje svojstvo duše je ta moć usmerena? (602c). Slikarstvo se zasniva na greškama čula vida (602d). Jedino razumni deo duše (logistikon) može, merenjem i računanjem, da ispravi greške čula vida (602de). Mimetička umetnost je bezvredna, vezuje se za bezvredno i rađa ono što je bezvredno (603b). Koje se naravi mogu lako podražavati, a koje ne? (603c). Najteža optužba: umetnost može da pokvari i odlične ljude (342c). Neizbežnost delovanja tuđih emocija na naše (606a). Uzorna država prihvata samo one pesme koje su himne bogovima i dobrim ljudima (607a). Stara nesuglasica između filozofije **i** pesništva (607b). Pesnicima i ljubiteljima poezije treba dopustiti da se brane najboljim razlozima za koje znaju. (607d). Ako u tome ne uspeju, za njih kao takve neće biti mesta u pravičnoj državi (608ac).

Nagrada za vrlinu (608c). Izvođenje dokaza za besmrtnost duše (608de).

Svaku stvar razara prirođeno joj zlo i beda (609ab). Četiri kardinalna poroka: nepravičnost, neumerenost, strašljivost **i** neupućenost (609c). Poroci ne usmrćuju dušu (609d). Zaključak o besmrtnosti duše (611a). Broj duša je konstantan, niti se smanjuje niti povećava (611a). Izgled duše dok je u zajednici s telom (611c). Prava priroda duše (611e). Nagrada za vrlinu u empirijskoj egzistenciji duše (612b). Vrli ljudi su toliko slični božanstvu koliko je to moguće (613ab).

Nagrade za vrlinu koje dolaze od ljudi (613b). Pravično je govoriti da **i** takve nagrade postoje (613e).

Mit o Eru (614b). Suđenje dušama umrlih (614c). Ispaštanje tiraninove duše (615d). Putovanje duša umrlih (616b). *Kosmologija* (616c—617d). Reč device Lahese, kćeri Anankine (617d). Sudbinski žreb (618a). Uzorci životnih formi (618ab). Sokratov poučni komentar (618c); koje je saznanje najvažnije? Princip sredine (619a).

Nastavak Erove priče (619b). Opis izbora novih života (619bc). Drugi Sokratov poučni komentar (619de). Nastavak Erove priče: kako su nekada slavne ličnosti, izabrale svoje nove živote (620a). Povratak duša i pripreme za ponovno rađanje (620de). Letino polje, pijenje vode iz reke Amelete (621a). Ponovno rađanje, Erovo buđenje (621b). Treći Sokratov poučni komentar (62led).

POGOVOR NOVOM IZDANJU *DRŽAVE*

Albin Vilhar, prevodilac Platonove *Države,* preminuo je leta 1975. godine, kada je rad na reviziji njegovog prevoda bio pri završetku. Na žalost, on nije mogao da vidi kolike su i koje izmene izvršene u njegovom prevodu. Neka mu ovde bude izražena zahvalnost na njegovom dugogodišnjem radu na prevođenju Platonovih tekstova, posebno na lepom jeziku kojim je nastojao da Platonovu misao prenese našim čitaocima.

Odavno je, međutim, u svetu ustanovljena praksa da se prevodi klasičnih tekstova revidiraju i, što je moguće više, poboljšavaju kako bi i ona skrivena značenja izvornog teksta došla do izražaja u jednom još premalo filozofski izgrađenom jeziku kao što je naš. Isto je tako potrebno ispravljati, što je u prevodilačkom poslu neizbežno, pogotovu u onom gde prevodiočeva *licentia poetica* mora biti ograničena potrebom za što adekvatnijim stručnim prenošenjem izvornog teksta na jedan drugi jezik.

Kao osnov za ovu reviziju Vilharevog prevoda uzeto je Barnetovo postavljanje grčkog teksta Platonove *Države* (Ioannes Burnet, *Platonis opera,* Tomus IV, *Respublica,* pp. **327—621,** *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis,* 1903). Konsultovani su sledeći prevodi: na engleski jezik, Paul Shorey *Republic* (Plato, *The Collected Dialogues,* Princeton Universitv Press, 1973); B. Jowett, Plato's *The Republic;* na francuski jezik, Leon Robin, *La Republique (Oeuvres completes de Platon,* Gallimard, 1950); A. Bastien, *L' ćtat ou la Republique,* Pariš 1922; na nemački jezik, Otto Apelt, Platon, *Der Staat,* siebente Auflage, 1941, Leipzig; na ruski jezik A. N. Egunova, *Gosudarstvo (Platon, Sočinenija,* Tom 3 (1), Moskva 1971); na hrvatski jezik, Martin Kuzmić, *Država ili o pravednosti,* Matica hrvatska, Zagreb 1942.

Manje izmene Vilharevog prevoda izvršene su u I, II, V, **VI** i **VII** knjizi (iznova je prevedeno približno 15%—20%

teksta). Veće izmene izvršene su u III, IV, VII, IX i X knjizi (iznova je prevedeno 45%—60% teksta).

Na margine teksta naknadno su stavljene alfabetske oznake, koje potiču iz Stefanusovog izdanja, a predstavljaju neku vrstu obaveze za svakog izdavača Platonovih tekstova. U tekst su, takođe naknadno, unete numeričke oznake, koje upućuju na odgovarajuća objašnjenja i komentare.

Napisani su novi komentari i objašnjenja za svaku knjigu *Države* ponaosob. Napisan je i *tematski pregled* sadržaja *Države* i dodate su uobičajene alfabetske oznake za svaku knjigu.

Imenski registar, koji je sastavio pok. A. Vilhar, zadržan je uz izvesne ispravke i skraćenja. U preostalom delu teksta, koji nije iznova prevođen, vršene su manje terminološke ispravke, uz unošenje rečenica koje su na nekoliko mesta bile ispuštene. Takođe su ispravljene i one štamparske greške koje su u prethodnim izdanjima promakle.

Novembar, 1975.

Dr *Branko Pavlović*

SADRŽAJ